الباب الأول

مقاصد تحقيق التراث

مقاصد تحقيق التراث

أولاً: مقاصد النظر إلى التراث.

ثانياً: مقاصد المحققين.

أولاً: مقاصد النظر إلى التراث

يتوزع النظر إلى التراث على أنحاء اقتضتها مراحل الاستعداد والتكوين، وتوجهت حيث ألقت رحلها الملكات المنبثقة من السمع أبي الملكة أول المراحل، والنّاس - كما هو مقرر - ليسوا على صعيد واحد من حيث درك الخطاب وفهم المراد، ولهذا قيل عن الدلالات اللفظية السمعية بأنها نسبيةٌ؛ يراعى فيها حال المستمع، وتتردد وَفْقَ ذلك بين التطابق والتضمن والالتزام، بل ثمةَ عواملُ تحيط بالمكلف حال الاستماع وتؤثر في المدرَكات تأثيراً واضحاً، وقد تكون الدلالة باللفظ - التي هي صفة للمتكلم - عاملاً في تباين الأفهام.

والشاهد على ما قيل من مشكاة النبوَّة، فعن أبي موسى الأشعري ﷺ عن النبي ﷺ قال: «مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل الغيث الكثير أصاب أرضاً، فكان منها نقيّة، قبلت الماء فأنبتتِ الكلأَ والعشبَ الكثيرَ، وكانت منها أجادبُ أمسكتِ الماء فنفع الله بها النَّاس، فشربوا وزرعوا، وأصاب منها طائفة أخرى إنَّما هي قِيعانٌ لا تمسك ماءً، ولا تنبت كلأً. فذلك مثل من فقُهَ في دين الله ونفعه ما بعثني الله به، فَعَلِمَ وعَلَّمَ، ومثل من لم يرفع بذلك رأساً ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به[1]».

وعلى هذا التقرير النبوي ترددت مراتب حُذَّاقِ العلم؛ حيث خصَّ الباري عزَّ وجل أقواماً، فقال في حق نبي الله سليمان عليه السلام: ﴿ فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ ﴾ [سورة الأنبياء: ٧٩].

---

(١) متفق عليه.

وجمع أقواماً على قدر دون ذلك، فقال تعالى: ﴿ وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا ﴾ [سورة الأنبياء: ٧٩]. وجعل ذلك سنةً في خلقه إلى قيام الساعة.

فقد ورد في التراث الحنفي، عن أبي يوسف أنَّه قال عن شيخه أبي حنيفة: «كنا ننازعه الأقيسة، فإذا قال أستحسن، سكت الجميع».

وقد روى مالك قوله: «إنَّ المغرق في القياس يكاد صاحبه أن يفارق السنَّة.» للإشارة إلى أنَّ النظرة إلى الخطاب أو التراث[1]، تختلف باختلاف الأشخاص والأمكنة والأزمنة، فربَّ واقف عند الظواهر والأصول تشوُّفاً، وربَّ مُعرِض عن مقتضى تكريس القواعد والعدول عنها لوجود ما يقتضي حملاً.

والموفَّق من تلك التأملات ما كان على وفق المقاصد التي يتشوف إليها الشرع، وهو بيت القصيد، وهو الغرض الذي أريد أن أحققه من هذه الدراسة.

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

(١) لا أقصد من كل ما تقرَّر أن أجعل الخطاب من التراث، ولكن أحوم حول حمى تلك النظرات السلفية أو الخلفية لتحقيق توصيف لنظرات الخلف إلى تأملات من سلف في الخطاب الشرعي، والله من وراء القصد.

ثانياً: مقاصد المحققين

يؤم مقاصد تحقيق التراث جملة من الإنعامات النظرية المترددة وفق تردد المصالح الحالية أو المآلية، ووفق تباين بواعث التحصيل العاجل، أو الآجل، أو هما معاً، على معنى أنَّ القاصدين على أربعة أنحاء:

أولاً: قاصدٌ لرتبة إخراج النصوص التراثية من حيز الماصدقات التي قيلت فيها إلى واقع الاعتناء بالموروث التراثي.

ثانياً: قاصد لرتبة الإخراج اللفظي مع تحصيل المناهج والأصول، وها هنا يرتقي العاني من المنطوقات إلى المفهومات ارتقاءً يتميز فيه عن نظيره القاصر؛ إذ إنَّ تحصيل القواعد من المفهومات لا يتيسر لأي أحد.

ثالثاً: قاصد لمقصود من سبق بزيادة قصد التمحيص، وفيها يتجرد الممعن من وصف التسليم لأصول من تقدم، سالكاً مسلك نقد المتون وتمحيص الأصول قبل استقبال مرحلة الإعمال والاستثمار، ومتمثلاً بقاعدة: (**المزية لا تقتضي الأفضلية**). وهذه وجهة مَنْ تَجَرَّدَ من كل تقليد، ورفض مقولة الاستنساخ الفكري على وجه تتكرر فيه كليات أرباب العصمة؛ لأنَّ عدم الاشتراك والتعقيب على التراث لكونه تراثاً يؤذن بعصمته.

رابعاً: قاصد لرتبة الإخراج والتحصيل والاستثمار، وفيها يتعدى الصاحب حدود ملامسة الألفاظ ودلالتها إلى إعمال ما استنبط في النوازل، وفي غير ما سيقت له الأصول والكليَّات.

على معنى: أنَّ خوض غمار الاعتناء بالتراث ليس مقصوداً بالقصد الأول، وإنَّما هو تابع لمحاكاة من سلف في تطبيقاته، محاكاةً في غير المسائل المؤصَّلة اعتباراً بالحال والمآل.

✓ **والحاصل:** أنَّ النظرات إلى المذكورات السابقة: منها المقتضبة، ومنها القاصرة، ومنها المتعدية تعدياً مطلقاً، ومنها المتعدية تعدياً مقيداً...، دلَّ على ذلك الاستقراء والتتبع.

وعليه: فإنَّ مدارس معالجة ما هو موثَّق في الآثار، توزعت على ما هو مدوَّن في الفكر والنظر، مع القول بأنَّ التحقيق وُصْلة بين الخلف والسلف. ورتبة الانتساب لأصول من سبق مرتبة وفق قصد من لحق، فوصلة دون وصلة كما هو معلوم ...

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

الباب الثاني

مدارس تحقيق التراث

مدارس تحقيق التراث

المدرسة الأولى : **مدرسة ضبط المتون**.

المدرسة الثانية : **مدرسة تخريج الأصول والمناهج من الفروع**.

المدرسة الثالثة : **مدرسة تمحيص الأصول**.

المدرسة الرابعة : **مدرسة استثمار الأصول**.

مدارس تحقيق التراث[1]

حصر الاستقراء والتتبع مناهج أرباب التحقيق في جملة من المسالك العلمية يحدّها في الظاهر أربع مدارس، ولتلك المدارس خلفية ذات تصورات متباينة، ترتقي من حيز إخراج النصوص والوقوف عندها إلى استثمار وإعمال ما تم استنطاقه من أصول وقواعد، مروراً بتحصيل الأصول من الفروع، والحكم على تلك المناهج فرعٌ عن تصورِها، وتفصيلِ أصولها، والتمثيلِ لها.

وتحقيق هذا المقام على وجه ينكشف به عن وجه تلكم الأصول اللثام، هو ما سيذكر في كل مدرسة من هذه المدارس على حدة.

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

(١) هذه المدارس افترضها النظر تتبعاً، وسمى لها رجالاً وروَّاداً، لتقريب أصولها وحصرها في حيز لتسهيل تصورها.

المدرسة الأولى

مدرسة ضبط المتون

مدرسة ضبط المتون

تقوم هذه المدرسة في تعاملها مع التراث على جملة من الأهداف والغايات، ومن أولوياتها: إحياء التراث، ونشره للاستفادة منه على وجه نجزم فيه بصحة الإحالات، وتوثيق نسبتها لأصحابها، واشترط أئمة هذه المدرسة، لتحصيل المنهج المدوَّن، شروطاً علمية تتعلق بالمحقِّق والمحقَّق على النحو التالي:

أولاً: توثيق المتون: وفيه يبذل الوسع لتأكيد صحة المدوَّنات التراثية، وسلامة الإحالات والعزو، ولتحصيل هذا المقصد لا بدَّ من:

١- النظر في تاريخ التدوين قبل التماس البيان اللغوي الذي دوِّن به السِّفر التراثي؛ للموازنة بين الألفاظ والواقع التي كتبت فيه.

٢- التعويل على أسماء المدن وألقاب الملوك، جاء في المناهج العلمية ما يلي: « لقد كانت لافتتاحية المراسلات، وخواتمها في بعض الفترات التاريخية عاداتٌ وألفاظٌ خاصةٌ معروفةٌ في الكتابات الرسمية، ثم إنَّ الألقابَ التي كانت تطلق على الملوك، والسلاطين، والأمراء، والقضاة، ذاتُ مغزىً تاريخيٍ هامٍ تفيدنا فيما نتوخَّاه في هذا المجال، كما أنَّ دراسة أسماء المدن والقرى والبلدان لها فوائدُ تاريخيةٌ هامةٌ في مجال التحقيق، لا سيما إذا تغيرت أسماؤها أو حتى إذا لم تتغير[1]».

على معنى: أنَّ الاحتكام إلى البيئة التي قيلت فيها النصوص عاملٌ لبيان صحة المخطوط أو زيافته، وكذا التماس الألقاب والأسماء، والحِرَف والصناعات.

---

(١) المناهج العلمية في كتابة الرسائل الجامعية: حسان حلاق، محمد سعد الدين: ٩٨.

٣- معالجة الورق من حيث نوعُه، ونوعُ الحبر المستعمل، ولونه، والخط الذي دوِّنت به تلك الألواح، وهذه أماراتٌ حسيّةٌ على مصداقية الوثائق المحققة.

٤- إجراء مقابلة بين الأصول والأمَّهات المخطوطة.

٥- إعادة النظر في المخطوط من حيث طريقةُ تدوينه، ليقابل مع المنهج المألوف للمؤلف في أسفاره المعهودة، وهذا المسلك يُعَوَّل عليه حال غياب نسخ المخطوط وأصوله الأخرى.

✓ **والحاصل:** أنَّ هذه الإجراءات لا بدَّ منها لنفي الريب عن المدوَّنات، وإزالة الزيادات المزورة عنها؛ لِيثقَ أولوا الألباب بما حوته بطون المصنفات القديمة.

ولنا أن نمثل في هذا الصدد بما مثَّل به في المناهج، حيث قيل: « لقد اكتشف الأستاذ جبرائيل جبور في الثلاثينات عند تحقيقه لكتاب (العقد الفريد) لابن عبد ربه، الكثير من الزيادات المزورة التي دُسَّت على كتاب ابن عبد ربه، والمطلع على الكتاب يرى أنَّه قد ترجم فيه في كتاب اليتيمة الثانية لأربعة خلفاء من بني العباس هم: الراضي، والمتقي، والمستكفي، والمطيع. وكلهم توفوا بعد وفاة ابن عبد ربه أي بعد سنة ٣٢٨هـ ويرى المطلع في ترجمة المطيع، أنه قد خلع نفسه سنة ٣٦٣هـ، أي بعد موت ابن عبد ربه بحوالي (٣٥) سنة...[1]».

ثانياً: حظ المحقق من التوثيق ما يلي:

١- الرغبة في التحقيق الدقيق؛ لأنَّ الكمال العلمي يقتضي استعداداً لملامسته.

---

(١) المرجع السابق: ١٠٠.

٢- سعة الاطلاع، ودقة الملاحظة، وحيازة أدوات علمية تؤهل صاحبها لتحقيق مقاصد التوثيق.

٣- الأمانة العلمية في العزو والنقل.

٤- الاستئناس بمناهج أسلافه، والاطلاع على وسائلهم ومراحل التحقيق عندهم.

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

المدرسة الثانية

مدرسة تخريج الأصول والمناهج من الفروع

أولاً: تخريج الأصول من الفروع

تقوم هذه المدرسة على توثيق المتون، وهو القدر المشترك بين أرباب المناهج، والإحالة فيه على أصول المسلك الأول، ولولا كراهة التكرار، لأعدنا القول هاهنا بما للعلماء في ذلك، ولكن التنبيه على أنَّ ذلك قد أوضحناه أولاً يغني عن ذلك.

❖ **أمَّا القدر الزائد في هذه المدرسة:**

فهو سبر المخبآت، وتحصيل القواعد المهمات من النصوص والأمهات، وجلب أقوال من سلف لبيان أصولهم ومستنداتهم حال انتفائها، والانتفاء معلوم من مدوناتهم. ولو بيَّنَ الأصلُ قواعدَه، لَصَرفَ همَّةَ الفرع إلى استثمار تلك القواعد في المحدثات والطوارئ، وهذه مشقة وَرِثَها الخلفُ عن السلف.

أقدمت هذه المدرسة على هذا المهم إقدام الشجاع على وادي السباع، وتوسطت في معترك أنظار الناظرين، وزئير الزائرين[1]، مع عقد العزم على استنطاق النصوص لتحصيل الخلفية التأصيلية المعوَّل عليها.

❖ **ومن مقاصد هذه المدرسة:**

١- ضبط المتون والنصوص.

٢- استخراج الأصول العامة التي عوَّل عليها الفكر التراثي.

٣- تهذيب نسبة الأصول لأصحابها.

---

(١) اسم فاعل من زأر بهمزة بعد الزاي، وهو الذي مصدره الزئير، وهو صوت الأسد.

❖ **ومن وسائل تحصيل المقصود في هذه المدرسة:**

الاستقراء والتتبع الكامل للمدونات التراثية.

❖ **ومن روَّاد هذه المدرسة:**

ابن رشد الحفيد في كتابه: (بداية المجتهد ونهاية المقتصد)، حيث قال في المقدمة: «إنَّ غرضي في هذا الكتاب أن أثبت فيه لنفسي على جهة التذكرة من مسائل الأحكام المتفق عليها والمختلف فيها بأدلتها، والتنبيه على نكت الخلاف فيها، ما يجري مجرى الأصول والقواعد لما عسى أن يَرِدَ على المجتهد من المسائل المسكوت عنها في الشرع[1] ...».

✓ **والقدْرُ المُحَصَّلُ من هذا النَّص هو:** أنَّ غرض ابن رشد الحفيد من استعراض مسائل الأحكام: **استخراج أصول المسائل وقواعدها**، أما إعمال ما استنطق، فتلك دعوى لم تتحقق معالمها في بداية المجتهد إلا تنبيهاً في التوطئة التي استهل بها سِفْرَه.

يدل على التقرير السابق النماذج والأمثلة التالية:

---

(١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد: ١/ ٢.

أولاً: تخريج الأصول من الفروع

النموذج الأول: إثبات أصل الاستصلاح.

النموذج الثاني: إثبات سد الذرائع.

النموذج الثالث: تحصيل أصل عام من بيوع الشروط والثنيا.

وهو المعبَّر عنه بالقياس المرسل عند الإمام مالك وغيره، يقول ابن رشد: «القياس المرسل: وهو الذي لا يستند إلى أصل منصوص عليه في الشرع إلا ما يعقل من المصلحة الشرعية فيه، ومالك - رحمه الله- يعتبر المصالح وإن لم تستند إلى أصول منصوص عليها[1]».

هذا وقد اقتضى تدوين هذا الأصل استعراضاً لتراث إمام دار الهجرة، من خلال مسائله المنصوصة ورواياته الفقهية المنقولة، وبَسطُ الأقوال، وحكايةُ الألفاظ، فهذا محله:

- **المسألة الأولى: في حكم النكاح**

اختلف الفقهاء في حكمه، فقال الجمهور: هو مندوب إليه، وقالت الظاهرية: هو واجب، وقالت المتأخرة من المالكية: هو في حق بعض الناس واجب، وفي حق بعضهم مندوب إليه، وفي حق بعضهم مباح. وذلك عندهم بحسب ما يخاف على نفسه من العنت.

سلك ابن رشد - بعد هذا العرض - مسلك بيان أصول هذه الأحكام، حيث قال: «وسبب الخلاف: هل تحمل صيغة الأمر بالنكاح في نصوص الشرع على الوجوب، أو على الندب، أو على الإباحة [2]».

---

(١) المرجع السابق، ابن رشد: ١/ ١٩٧ بتصرُّف.
(٢) المرجع السابق، ابن رشد: ٢/ ٢بتصرُّف.

ثم أشار إلى الأصل الذي عوَّلت عليه المالكية على أنَّه التفات إلى المصلحة، فقال: «وهذا النوع من القياس هو الذي يسمى المرسل، وهو الذي ليس له أصلٌ معيَّن يستند إليه، وقد أنكره كثيرٌ من العلماء، والظاهر من مذهب مالك القول به [1]».

▪ المسألة الثانية: في خيار الفقد

اختلف الفقهاء في مفقود حروب الكفار الذي تجهل حياته أو موته، وفيه في المذهب أربعة أقوال: قيل: حكمه حكم الأسير. وقيل: حكمه حكم المقتول بعد تلوُّم سنة، إلا أن يكون بموضع لا يخفى أمره، فيحكم به بحكم المفقود في حروب المسلمين وفتنهم. وقيل: إنَّ حكمه حكم المفقود في بلاد المسلمين. وقيل: حكمه حكم المقتول في زوجته، وحكم المفقود في أرض المسلمين في ماله، وحينئذ يورث.

ولتحصيل الأصول من الفروع المذكورة، قال ابن رشد: «وهذه الأقوال كلها مبناها على تجويز النظر بحسب الأصلح في الشرع، وهو الذي يعرف بالقياس المرسل ...[2]».

▪ المسألة الثالثة: حكم طلاق القاضي إذا أبى الزوج الفيء أو الطلاق

منع أهل الظاهر أن يطلق القاضي على الزوج، وإنَّما يحبسه حتى يطلقها بنفسه، بينما ذهب مالك إلى تجويز طلاق القاضي مراعياً في ذلك الاستدلال المرسل في مقابلة الأصل المعروف في الطلاق.

---

(١) المرجع السابق: ٢/ ٢ بتصرُّف.
(٢) المرجع السابق: ٢/ ٤٠.

قال ابن رشد: «وسبب الخلاف معارضة الأصل المعروف في الطلاق للمصلحة، فمن راعى الأصل المعروف في الطلاق قال: لا يقع طلاق إلا من الزوج، ومن راعى الضرر الداخل من ذلك على النساء قال: يطلق السلطان، وهو نظر إلى المصلحة العامة، وهذا هو الذي يعرف بالقياس المرسل، والمنقول عن مالك العمل به[1]».

- **المسألة الرابعة: حبس المدين مدعي الإفلاس**

قال ابن رشد: «وكلُّهم مجمعون على أنَّ المدين إذا ادعى الفلس ولم يُعْلَم صدقُه، أنَّه يحبسه حتى يتبيَّن صدقه أو يقرّ له بذلك صاحب الدين، فإذا كان ذلك خلى سبيله. وحُكِيَ عن أبي حنيفة أنَّ لغرمائه أن يدوروا معه حيث دار. وإنَّما صار الكل إلى القول بالحبس في الديون، وإن كان لم يأت في ذلك أثر صحيح؛ لأنَّ ذلك أمر ضروري في استيفاء الناس حقوقَهم بعضُهم من بعضٍ، وهذا دليل على القول بالقياس الذي يقتضي المصلحة، وهو الذي يسمَّى بالقياس المرسل[2] ...» .

* * * * *

(١) المرجع السابق، ابن رشد: ٢/ ٧٧.
(٢) المرجع السابق: ٢/ ٢٢٠.

النموذج الثاني: إثبات سد الذرائع.

أثبت صاحبُ البداية أصلَ سد الذرائع تعويلاً على محكماتٍ فرعيةٍ في تراث المالكية، والتي تشير إلى أن مُتَعَلَّق الذريعةِ وسدَّها منحصرٌ - أصولياً - في منع ما يجوز؛ لئلا يتطرق به إلى ما لا يجوز. وإذا كان ذلك كذلك، فإليك مثل ذلك التأصيل:

- **المسألة الأولى: حكم طلاق المريض مرض الموت**

إذا طلَّق المريضُ بائناً، ومات من مرضه، فإن الإمامَ مالك وجماعةً يقولون: «ترثه زوجته مطلقاً تزوجت، أو لم تتزوج. وسبب الخلاف اختلافهم في وجوب العمل بسد الذرائع. وذلك أنه لما كان المريض يتهم في أن يكون إنما طلَّق في مرضه زوجته؛ ليقطع حظها من الميراث، فمن قال بسدِّ الذرائع، أوجب ميراثها[1] ...» .

- **المسألة الثانية: حكم شراء طعام ممن اشتراه بثمن إلى أجل معلوم**

صورةُ ذلك: إذا اشترى طعاماً بثمنٍ إلى أجلٍ معلومٍ، فلما حلَّ الأجل لم يكن عند البائع طعام يدفعه إليه، فاشترى من المشتري طعاماً بثمن يدفعه إليه مكان طعامه الذي وجب له. قال ابن رشد: «منع من ذلك مالك ورآه من الذريعة إلى بيع الطعام قبل أن يستوفى، لأنَّه ردَّ إليه الطعام الذي كان ترتب في ذمته، فيكون قد باعه منه قبل أن يستوفيه[2]».

---

(١) المرجع السابق، ابن رشد: ٢/ ٦٢.

(٢) المرجع السابق: ٢/ ١٠٧.

▪ المسألة الثالثة: في حكم المراطلة

اتفقت عبارات الفقهاء حول جواز المراطلة في الذهب بالذهب، والفضة في الفضة، واختلفوا في موضعين:

١- حال اختلاف صفة الذهبين.

٢- وحال نقصان أحد الذهبين عن الآخر، فيريد الآخر أن يزيد بذلك عرضاً أو دراهم إن كانت المراطلة بذهب، أو ذهباً إن كانت المراطلة بدراهم.

قال ابن رشد: «فذهب مالك إلى منع ذلك. وعمدة المنع: الاتهام، وهو مصيرٌ إلى القول بسدِّ الذرائع[1]».

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

(١) المرجع السابق: ٢/ ١٥٠.

النموذج الثالث: تحصيل أصل عام من بيوع الشروط والثنيا.

تتبع الحفيد أقوال العلماء في البيوع المشروطة، وبيَّن أصل الخلاف فيها، ثم ولي وجهة التحقيق في أقوال الإمام مالك، فأثبت - بتتبع ما هو مدوَّن في المدوَّنات الفرعية - الشروطَ عند إمام دار الهجرة على ثلاثة أقسام:

١- شروط تبطل هي والبيع معاً.

٢- شروط تجوز هي والبيع معاً.

٣- شروط تبطل ويثبت البيع.

وقد يظن أن عنده قسماً رابعاً: وهو أن من الشروط ما إن تمسَّك المشترط بشرطه بطل البيع، وإن تركه جاز البيع.

وقال: «وإعطاءُ فروق بيِّنةٍ في مذهبه بين هذه الأصناف الأربعة عسيرٌ، وقد رام ذلك كثيرٌ من الفقهاء، وإنَّما هي راجعةٌ إلى كثرة ما يتضمن الشروطُ من صنفي الفسادِ الذي يخلُّ بصحة البيوع؛ وهما (الربا والغرر)، وإلى قلته وإلى التوسط بين ذلك، أو إلى ما يفيد نقصاً في الملك، فما كان دخول هذه الأشياء فيه كثيراً من قبل الشرط أبطله وأبطل الشرط. وما كان قليلاً أجازه وأجاز الشرط فيها، وما كان متوسطاً أبطل الشرط وأجاز البيع، ويرى أصحابه أنَّ مذهبه هو أولى المذاهب؛ إذ بمذهبه تجتمع الأحاديث كلُّها، والجمع عندهم أحسنُ من الترجيح[1]».

---

(١) المرجع السابق: ٢/ ١٢٠.

❖ **والقدر النافع من هذا التتبع:**

أولاً: تجويز التمسك بالمصلحة المرسلة مطلقاً، وقاعدة سد الذرائع في تأصيلات المالكية.

والمستند في ذلك ما استفيد بطريق الاستقراء لجملة ما أفتى به مالك وأصحابه، على معنى أنَّ الفروع رسوم لأصول خفية بنيت عليها، وهي المقصود بالقصد الأوَّل عند أرباب هذه المدرسة؛ إذ اعتكف هؤلاء على الموروث الفقهي بالقصد الثاني، لتحصيل ما قصد بالقصد الأول.

وهذا قدر زائد عن مقاصد مدرسة المتون.

ثانياً: ضبط ما اعتراه التعادل من حيث القواعدُ والاستثناءاتُ؛ ليطَّرِدَ التأصيلُ تهيئةً لمن رام الاستثمار والإعمال والتنزيل على غير ما سيقت لأجله، وإلحاقاً لغير المنصوص بأضرابه، أو قطعاً للمسألة عن نظائرها.

وشطر التنزيل وجهة لم تتشوف إليها هذه المدرسة، بل هو قدر زائد استحوذت عليه المدرسة الأخيرة.

* * * * *

ثانياً: تحصيل المناهج من الفروع

لا يماري أحدٌ في أنَّ الواقفَ على تمام مراد الفكر مفتقرٌ كل الافتقار إلى الإحاطة بالمنهج العام المتبع في التدوين والاستنباط والاستدلال، بله لوازمه، وأقرب المسالك لبيان مقصود - في غياب التصريح - النظر في الفروع.

على معنى: أنَّ مطالعة المدوَّنات التراثية قد يعتريها قصدٌ لازم، بأن تكون باعثةً للناظر على بذل الجهد في معرفة الطرق التي سار عليها المؤلف في الأخذ والدفع ...

ولما كان البيان في هذا المقام يحتاج إلى نفيس الأنفاس، ودونَ ذلك خرطُ القَتَادِ، تعيَّن المراد في بحث جزئيةٍ من تِلْكُمُ الكلياتِ غير المحصلة.

واخترت للإفادة مبحث مناهج العلماء في الاستدلال بأخبار الآحاد، حيث غيابُ التصريح وتحكيمُ التفريع ...

✓ **والحاصل فيه:** أنه تعددت عبارات الأصوليين ومناهجهم في الاعتبار بخبر الآحاد مثلاً؛ فأعمل علماء الحديث ميزان الجرح والتعديل لتوثيق حلقات السند وتمحيصها، وكان الإسناد مقصداً يتشوَّف إليه كل ناظرٍ، فلا يوثق بعلم عالمٍ، ولا روايةِ راوٍ ما لم يسم رجاله، ويبين مسالك الحديث وطرقه. كما اعتنى الأصوليون بمتون الأخبار، بله أسانيدهم، فاشترط ثُلَّةٌ منهم في الخبر:

- موافقة الكتاب أو السنة المتواترة أو الإجماع .

- موافقة القياس أو القواعد العامة الشرعية أو الأصول الأخرى.

- موافقة عمل الراوي لما رواه.

- وألَّا يكون وارداً في أمر تعمُّ به البلوى[1].

وذهب لفيفٌ من العلماء إلى عرض الخبر على عمل أهل المدينة[2]، على خلاف منهم في المسمَّى[3] والمتَعَلَّق[4].

والنَّظر في هذا القدر يورث تعادلاً ظاهراً من حيث الحال، ووِفاقاً قاطعاً من حيث المآل.

على معنى: أنَّ الغرضَ المحصَّـــل من تلك الذرائع المتباينة من حيث الظاهر، هو صيانةُ السنَّة من كلِّ دخيلٍ ووارد؛ بنفي الكذب عن الشارع، ودفعِ التعارض عن الأَمارات الشرعية.

ولبيان هذه الحقائق تفصيلاً، لا بدَّ من الإحاطة بزلالِ أولي العلم فيه[5].

---

(١) انظر: تأسيس النظر، للدبوسي: ١٥٦، ١٥٧، إفاضة الأنوار على أصول المنار، للحصكفي: ٢٠٠ وما بعدها، الاستذكار، لابن عبد البر: ٢٠/ ٢٢٨، ٢٢٩. الموافقات، للشاطبي: ٣/ ١٧، البحر المحيط، للزركشي: ٦/ ٢٦٠ وما بعدها، المحصول، للرازي: ٤/ ٤٣٨.

(٢) انظر: إحكام الفصول، للباجي: ٦٥٧، البيان والتحصيل، لابن رشد: ١٧/ ٣٣١، وما بعدها، الاستنكار: ٢٢/ ٣١٩.

(٣) اختلف في مسمى العمل المقصود: فمنهم من حمله على التوقيفي، ومنهم من اعتبر الاجتهادي.

(٤) هل متعلق المالكية في إثبات الحجية ينحصر في كونهم الأكثر، أو كونهم في المدينة، أو كون المستدل به إمام دار الهجرة، أو باعتبار من أقام بها من الصحابة والتابعين، أو باعتبار أنهم أجمعوا على عمل واحد، أو باعتبار المستند الذي يقتضيه تحسين الظن بأهل المدينة.

(٥) وبسط الحديث فيه: مناهج الفتيا الاستدلال بأخبار الآحاد- للمؤلف - والقدر المحصَّل فيه: ⇦

ولا بدَّ في هذا المبحث من ذكر طائفة من النماذج التي تم تخريجها على مقتضى أصول ومناهج هذه المدرسة الرائدة، على معنى أنَّ هذا التخريج توظيف للمسالك التي استبدَّ بها رُوَّادُ مدرسةِ تخريج الأصول والمناهج، وفي ذلك بيانٌ عمليٌ لطالبِ العلم يؤهله لتوظيف مسالك اقتناص الأصول والمناهج من التراث.

وفيه تحصيلٌ لمقاصد الدُّرْبَةِ واكتسابِ الملكات عملاً وتوظيفاً على النحو الآتي.

* * * * *

أن هناك ثلاثة مناهج: المنهج الظاهري وهو مذهب أهل الحديث والشافعية والحنابلة، والمنهج الأصولي وهو للحنفية، والمنهج الجامع القائم على تفسير النصوص الجزئية في ظل التأصيلات الكلية. انظر تفصيل ذلك: مناهج الفتيا للمؤلف.

ثانياً: تحصيل المناهج من الفروع

النموذج الأول: قواعد وأصول منتخبة من مدونات الأخضري.

النموذج الثاني: أصول ونكت من مدرسة مازونة.

النموذج الثالث: قاعدة الاحتياط ضبطاً وتنزيلاً.

النموذج الرابع: قاعدة كراهية الحد في الأشياء ومقاصدها.

النموذج الأول: قواعد وأصول منتخبة من مدونات الأخضري.

لقد شاء البارئ عز وجل أن يسلك السلف طائفةً من القواعد والأصول للوقوف على أحكام أعيان المسائل للشارع الحكيم، حيث التجرد من الذاتيةِ وداعيةِ الأهواء، وحيث تلامس المعاني الحقيقةَ، وتُعرِضُ الأذهانُ عن التخيُّلات والأوهامِ.

ثم إنَّ تدوين القواعد إجراءٌ أخفضُ رتبةً من تلكم الثمرات المكتسبة، وعليه: فلا يضر من تقدم إعمالُ ما تفرع عن الأسس وإهمالُ ما منه التفريع.

على معنى: أنَّ الاعتناء بالفروع هو في مَظِنَّة وجودِ مستَنَداتٍ كليَّةٍ عصمتِ الأفكارَ عن الوقوع في غيي الأخطاء، وكشفت لأرباب الحجا عن دقيق الفهم الغطاء.

ولما انتحل النَّاس هذه الملَّة، وولج فيها كل دخيل ووارد بمعتقداتٍ، ولحنٍ، وعُجْمةٍ، وشذوذٍ، وَرِثَ الخلفُ أمانةَ بيانِ المناهج والقواعد الشرعية التي تأسس عليها تراثُنا القويم.

وعليه، فإنَّنا في مرحلة تحتم على النظر أن يستنطق متعلقات السلف لتبرير ما انتهوا إليه من أحكام وفتاوى...، ثم التأكيد على ضرورة استثمار ما قيل في المقامات الحادثة، والتي قد تستعصي على الحكيم النطاسي ما لم يتزود.

ومن أجل هذه المدارك حاولت في هذا الباب أن أستخرج مُدْرَكات الإمام

الأخضري من خلال تفريعه الفقهي، ثم الحديث عن تخريج الأصول في مدرسة مازونة، ونحوها من التحقيقات التي تعكس وتظهر وجوه التخريج والتنقيب في هذه المدرسة.

▪ المسألة الأولى: الاختيارات الأصولية للأخضري

بعد تتبُّعٍ للمختصر الفقهي لاحت لي أماراتٌ استدلاليةٌ، ومدرَكاتٌ كليةٌ، فجمعت منها نُبَذاً سمَّيتها - الاختيارات الأصولية للإمام الأخضري - ووزعتها بين دلالة العام، وإجماع أهل المدينة، والقياس، وسدِّ الذرائع، ومقاصد الشريعة الإسلامية، وطائفة من القواعد. هذا، وقد أتت هذه المستخرجات على هذا القدر اليسير المحصَّل من مختصره الفقهي، وما ورد عَرَضاً في مدونة المنطق وغيرها.

وتشوفْتُ من خلال هذا العرض أن أوثق نسبة الإمام إلى المدارس الفقهية، وأن أُبْرِزَ الجانب الأصولي في تصنيفاته.

- دلالة العموم:

اختلف أهل الأصول والنظر في دلالة العام على أفراده، وتنازعَ في الحكم به علماءُ الأمصار، فذهبت جماهير الحنفية إلى قطيعة دلالة العام، وأنَّه بمنزلة الخاص فيما يتناوله. فلا يجوز تخصيص العموم بخبر الآحاد وبالقياس[1].

ودليل القطع عندهم: أنَّ معاني الألفاظ يجب أن تراعى في أصلها الذي وضعت له، ما لم يرد ما يخالف ذلك، ومقتضى ذلك: أن العام من المعاني التي وضع لها اللفظ

(١) انظر: كشف الأسرار: ١/ ٥٩٣

قطعاً، فيجب حمله عليه ما لم يأت ما يخصصه: فعموم قوله تعالى: ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖۖ ﴾ [النور:٢] يتناول كل زانية وزان يقيناً حتى يرد ما يخصصه.

هذه طريقة الحنفية في دلالة العام، وقد خالفهم فيها الجمهور[١].

وذهب إمام المالكية إلى أنَّ العموم ظنيٌّ من حيث دلالتُه، لأنَّها من قبيل الظاهر. إلا أنَّ الناظر إلى التفريعات الفقهية التي أنتجها هذا التأصيل، يقف متردداً في تلكم المسائل التي قدم فيها ظاهر القرآن على صريح السنَّة، ومن لوازم هذا التقديم القول بقطيعة دلالة العام عنده.

قال الحجوي: «ظـاهر القرآن مقدَّمٌ عند مـالكٍ على صريح السنـة، وهو كذلك في جُلِّ المسائل نجده يعكس، فيقدم صريح السنة[٢]».

هذا وقد اهتدى المالكية إلى ضابط يضبط المذهب المالكي في هذا المقام بقولهم: إنَّ مالكاً يجعل الآحاد مخصِّصَةً للعموم القرآني إذا عاضده عمل أهل المدينة، أو القياس، أو سد الذرائع مما يؤول إلى عدم التناقض في التأصيل القائل بظنية دلالة العموم.[٣]

وفي غياب النقل الصريح نستعير مثلاً من التفريعات الشاهدة على هذا القول.

المثال الأول: قوله تعالى: ﴿ فَكُلُواْ مِمَّآ أَمۡسَكۡنَ عَلَيۡكُمۡ ﴾ [المائدة: ٤].

---

(١) انظر: فواتح الرحموت: ١/ ٢٦٦،٢٦٥، شرح التلويح: ١/ ٣٨.
(٢) الفكر السامي: ١/ ٣٨٦،٣٨٥، وانظر: البيان والتحصيل: ١٨/ ٤٨٢.
(٣) انظر: الفكر السامي: ١/ ٣٨٥، ٣٨٦، أصول الفقه، أبو زهرة: ١٤٨، الاجتهاد بالرأي في مدرسة الحجاز: ٣٢ وما بعدها.

لم ير مالك - رحمه الله- تخصيص هذا العموم بحديث ولوغ الكلب[1]، وليس من لوازم عدم التخصيص القول بقطعية دلالة العام، وإنما أتت الأصول شاهدةً للعموم، ومن تلكم الأصول:

أولاً: ما روي عن النبي ﷺ: «سئل عن الحياض الذي بين مكة والمدينة تَرِدُها الكلاب والسباع؟ فقال: لها ما حملت في بطونها ولكم ما غبر شراباً طهوراً[2]».

ثانياً: وبقياس الكلب على سائر الحيوانات الطاهرة؛ لعلَّة الحياة[3].

ثالثاً: وبأنَّ غسل الإناء من لوغ الكلب تعبُّدٌ؛ لأنَّه غسلٌ ورد مقيداً بالعدد، واقترن الغسل فيه بالتتريب، وكل ما كان كذلك في شرعنا، فهو للعبادة لا للنجاسة[4].

المثال الثاني: قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ ﴾ [المائدة:١].

ومقتضى الآية أنَّ الأصل في العقود اللزوم، وأنَّ الأمر فيها يفيد الوجوب.

وطرداً لهذا الاستدلال لم يجوِّز مالك- رحمه الله- قصرَ العموم على بعض أفراده؛ فلم يلتفت إلى حديث خيار المجلس[5]، وهو باقٍ على أصله القاضي بظنية العموم.

---

(١) رواه مسلم: كتاب الطهارة (٢)، باب: حكم ولوغ الكلب (٢٧)، رقم (٣٧٩) عن أبي هريرة، والنسائي: كتاب الطهارة (١)، باب: سؤر الكلب (٥١): ١/ ٥٣، رقم (٦٤) وابن ماجه: كتاب الطهارة (١) باب: غسل الإناء من لوغ الكلب (٣١)، رقم (٣٦٤).

(٢) أخرجه ابن ماجه: كتاب الطهارة وسننها (١)، باب: الحياض (٧٦)، رقم (٥١٩) عن أبي سعيد الخدري، والبيهقي في سنن الكبرى، باب: الماء الكثير لا ينجس بنجاسة تحدث فيه ما لم يتغير: ١/ ٢٥٨، وعبد الرزاق الصنعاني في مصنفه، باب: الماء ترده الكلاب والسباع، رقم (٢٥٣).

(٣) انظر: بداية المجتهد: ١/ ٢١، الإشراف: ١/ ٤١

(٤) انظر: الإشراف: ١/ ٤١.

(٥) رواه البخاري: كتاب البيوع، باب: البيعان بالخيار (٤٤)، رقم (٢١١١) عن ابن عمر، رواه مسلم: كتاب البيوع (٢١)، باب: ثبوت خيار المجلس للمتبايعين (١٠)، رقم (١٥٣١).

ولعدمِ إعمال الدليل الجزئي شواهدُ اعتبرها الإمام، منها:

أولاً: عمل أهل المدينة:

قال مالك – رحمه الله– بعدَ رواية الخبر: «وليس لهذا عندنا حدٌّ معروفٌ، ولا أمرٌ معمولٌ فيه[1]».

ثانياً: حديث «لا ضرر ولا ضرار[2]».

ووجه الاستدلال فيه: أنَّ إثبات الخيار لأحد المتعاقدين إضرار بالآخر، والإضرار بالغير ممنوعٌ شرعاً.

وعليه: فإنَّ أصول مالك تمالأت على صعيدٍ واحدٍ، ولم تتناقض في مسألة دلالة العموم؛ فهي ظنية وإن ورد تقديم العام في المواطن، فهو لاعتبارات شهادة الأصول للحجج المتعارضة. وهذا التأصيل يُخَرَّجُ على قاعدة تبنتها مدارس المالكية، حيث أعملت في الأدلة منهج تفسير النصوص الجزئية في ظل التأصيلات الكلية، ولم تلتفت في التصحيح والتضعيف إلى مقتضى الدليل الجزئي، بل جعلت الترجيح منوطاً بشهادة القواعد الكلية والتأصيلات الشرعية[3].

- **موقف الأخضري من العموم ودلالته:**

للإحالة على تقريرات الأخضري وتوثيقها، يفرض على المحقق طريقة الاستقراء الكامل لكل التفريعات الفقهية، والإحاطة بها إحاطة السوار بالمعصم.

---

(١) الموطأ: ٢/ ٦٧١، المدونة: ٤/ ١٨٨.

(٢) رواه ابن ماجه: كتاب الأحكام (١٣)، رقم (٢٣٤٠)، (٢٢٤١)، وبنحوه أخرجه أحمد: ١/ ٣١٣، وأخرجه الحاكم في المستدرك ٢/ ٥٨ عن أبي سعيد الخدري.

(٣) انظر: تأصيلات هذا المنهج في مناهج الفتيا والاستدلال بخبر الآحاد للدكتور الأخضري.

وفي غياب التتبع المطلق نستعرض المثال التالي، ثم نلتمس موقف المصنف من مسائله:

ذُكر في نواقض الوضوء ... القبلة ولمس المرأة إن قصد اللَّذة أو وجدها، ومس الذكر بباطن الكف أو بباطن الأصابع[1] ...

اختلفت الأئمة في مس الذكر على أقوال: فمنهم من رأى الوضوء فيه كيفما مسه، وهو مذهب **الشافعي وأصحابه وأحمد وداود**، ومنهم من لم يرَ فيه وُضوءاً أصلاً وهو **أبو حنيفة وأصحابه**، وفرَّق **المالكية** بين اعتبارات متعددة: كالاعتبار ببطن الكف، أو الاعتبار باللذَّة[2].

وأخذ الأخضري بالاعتبار الأول؛ تنزيلاً للمظنة منزلة المئنة، أو اعتباراً بالأظهر والعدول عن الأخفى.

- ومن أدلة الحنفية:

دلالة العموم القطعية في قوله: ﴿ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُواْ ﴾[التوبة: ١٠٨].

ووجه ذلك: أنَّ الاستنجاء بالماء تطهير للمحل من النجاسة، وهو يشمل الفرجين، فلو كان مس الذكر حدثاً - بالخبر الوارد - لكان ذلك تنجيساً له، فبطل الاحتجاج؛ لمخالفة النص[3]، فلم يجوِّزوا تخصيص العموم بالظنون وطردوا أصولهم.

---

(١) هداية المتعبد السالك على مختصر الأخضري، صالح عبد السميع: ١٨.

(٢) انظر: بداية المجتهد: ١/ ٢٨، المعونة: ١/ ١٥٦.

(٣) انظر: كشف الأسرار: ٢/ ٧٢٤، أصول الشاشي: ٢٨٠-٢٨٠، الكشاف، الزمخشري: ٢/ ٢٩٦.

- **ومن أدلة المالكية وغيرهم:**

أولاً: قوله ﷺ: « من مسَّ ذكره فليتوضأ[1]».

ثانياً: القياس؛ وذلك لكونه لمساً يفضي إلى خروج المذي فأشبه مس الفرج بالفرج[2].

وعليه: فاعتباراً بأدلة الحنفية لنا أن نقرر قاعدة (ظنية دلالة العام) عند الأخضري، بله المالكية، حيث تقدم الخبر على عموم القرآن بياناً، وشهدت له الأصول المتمثلة في أخبار الآحاد والأقيسة، بل إنَّ الأخضري ضبط ما كان مضطرباً من نقول المالكية، ورجح اعتبار الإفضاء ببطن اليد أو الأصابع، ولم يعتبر اللذة لخفائها، وعوَّل على ما كان مظنَّة لوجود اللذة أو قصدها.

✓ **والقدر المحصل من التفريع السابق:**

أولاً: الاعتبار بدلالة العموم الظنية، وتجويز تخصيصها.

ثانياً: الاعتبار بشهادة الأصول حال التعارض بين عموم القرآن والحجج الظنية.

ثالثاً: ضبط ما اضطرب من فتاوى المالكية، وتمحيص النقول وتوجيهها.

---

(١) أخرجه أحمد: ٢/ ٢٢٣، عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، ورواه أبو داود: كتاب الطهارة (١)، باب: الوضوء من مس الذكر(١١٨): ١/ ١٠٠ رقم (١٦٣)، والترمذي: كتاب الطهارة، باب: الوضوء من مسِّ الذكر، رقم (٨٢) جميعهم عن بسرة بنت صفوان.

(٢) انظر: المعونة: ١/ ١٥٦.

- **موقف الأخضري من إجماع أهل المدينة:**

والحاصل في تحرير القول في موقف الأخضري من التأصيلات الآنفة أنَّه يرى:

١- الاحتجاج بعمل أهل المدينة.

٢- وأنَّ العملَ المتواترَ حجةٌ مرجِّحةٌ بين الأخبار المتعارضة والأقيسة المتعادلة.

٣- وأنَّ العمل حجةٌ مقدمةٌ على أخبار الآحاد حال التعارض.

ويدل على هذا التخريج ما يلي:

أولاً: موقفه من حديث رفع اليدين عند الركوع والرفع منه:

وهو حديث ابن عمر ﵄ قال: «رأيت رسول الله ﷺ إذا قام في الصلاة رفع يديه حتى يكون حذوَ منكبيه، وكان يفعل ذلك حين يكبر للركوع، ويفعل ذلك إذا رفع رأسه من الركوع، ويقول: سمع الله لمن حمده، ولا يفعل ذلك في السجود[1]».

لقد اختلفت الرواية عن الإمام مالك في الأخذ بموجب هذا الخبر، فلم يَرْوِ تركَ رفع اليدين في غير الإحرام إلا ابنُ القاسم، وقال ابن وهب: «صلَّيْتُ مع مالك في بيته فرأيته يرفع يديه في أول ركعة، وكان إذا ركع، وإذا رفع رأسه من الركوع رفع يديه حذوَ منكبيه[2]».

---

(١) رواه بنحوه: البخاري: كتاب الآذان، باب : رفع اليدين في التكبيرة الأولى مع الافتتاح سواء(٨٣)، رقم (٧٣٥) عن ابن عمر، ورواه مسلم: كتاب الصلاة (٤)، باب: استحباب رفع اليدين حذو المنكبين مع تكبيرة الإحرام(٩)، رقم (٣٩٠)، وأخرجه مالك في الموطأ: كتاب الصلاة (٣)، باب: افتتاح الصلاة (٤): ١/ ٧٥، رقم (١٦).

(٢) انظر: المدونة: ١/ ٦٨، جامع الأمهات: ٩٦-٩٧، المقدمات الممهدات: ١/ ١٦٣، البيان والتحصيل: ١/ ٤١٣-٤١٤، المنتقى: ١/ ١٤٢، فتح الباري: ٢/ ٢٥٧، شرح الزرقاني على الموطأ: ١/ ٢٢٩.

وسلك الأخضري مسالك المشهور، واقتفى أثر من أكثر الملازمة للإمام مالك[1] مستنداً في كل ذلك إلى عمل أهل المدينة، على معنى: أنَّ العمل المتواتر أتى على خلاف رواية ابن عمر ﷺ. قال في البيان: «وما هو بالأمر العام، ولم يره من العمل المعمول به[2]». وذكر الحفيد أنَّ سبب الخلاف في هذا القدر اختلافُ الآثار الواردة، ومخالفة العمل بالمدينة لبعضها[3].

ثانياً: موقفه من حديث التوجيه:

وهو ما رواه أبو هريرة ﷺ من أن رسول الله ﷺ كان يسكت بين التكبير والقراءة إسكاتة قال: فقلت يا رسول الله! بأبي أنت وأمي، إسكاتك بين التكبير والقراءة ما تقول؟ قال: أقول: «اللهم باعد بيني وبين خطاياىَ كما باعدت بين المشرق والمغرب ...[4]».

ترك الإمام مالك العمل بهذا الحديث؛ لمعارضة ما تواتر عن أهل المدينة[5]، وعلى هذا الأصل عوَّل الأخضري في مختصره الفقهي[6].

ثالثاً: موقفه من حديث الأوقات المنهي عنها:

عن عقبة بن عامر الجهني ﷺ قال: «ثلاث ساعات كان رسول الله ﷺ ينهانا

---

(١) انظر: مختصر الأخضري: ٣٨ وما بعدها.
(٢) البيان والتحصيل: ٣/ ٣٧٥، وانظر: إبرام النقض لما قيل من أرجحية القبض: ٧٢.
(٣) بداية المجتهد: ١/ ٩٦.
(٤) رواه البخاري: كتاب الآذان، باب: ما يقول بعد التكبير(٨٩)، رقم (٧٤٤)، ومسلم: كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب: ما يقال بين تكبيرة الإحرام والقراءة(٢٧)، رقم (٥٩٨).
(٥) انظر: بداية المجتهد: ١/ ٨٩.
(٦) انظر: مختصر الأخضري: ٣٨.

أن نصليَ فيها وأن نقبر فيها موتانا: حين تطلع الشمس بازغة حتى ترتفع، وحين يقوم قائم الظهيرة حتى تميل، وحين تَضَيَّف الشمس للغروب[1]».

استثنى مالك -رحمه الله- من الحديث وقت الزوال، فأجاز الصلاة فيه عملاً بأصله القاضي بتقديم عمل أهل المدينة على الآحاد من الأخبار[2].

وهو تأصيل ملتمس من المختصر الفقهي للأخضري، وعليه: فمن خلال الاستقراء الجزئي للتفريع الفقهي، ظهر التأكيد على التعلقات الأصولية السابقة، والمنهج المعوَّل عليه في التفريع؛ فهو لم يخرج عن حدود المنهج الجامع القاضي بتفسير النصوص الجزئية في ظل التأصيلات الشرعية.

- **موقف الأخضري من تعارض القياس مع الخبر:**

تبيَّن - بعد معالجة فقه الأخضري - أنَّه يستدل بالقياس أصالةً في مواطنَ كثيرةٍ من كتاباته الفرعية، ويعتمد عليه مرجِّحاً بين الأخبار المتعادلة تارةً، ومخصِّصاً لعموماتها تارةً أخرى، ومقويِّاً لمعانيها في صور أخرى. ومن نظائر ما قيل تفريعاً:

- قال الأخضري: «فصلٌ في الحيض ... وأكثر الحيض للمبَتَدأَة خمسةَ عشرَ يوماً[3]».

---

(١) رواه مسلم: كتاب الصلاة للمسافرين وقصرها (٦)، باب: الأوقات التي نهي عن الصلاة(٥١)، رقم (٨٣١)، ورواه أبو داود: ما جاء في الأوقات التي لا يصلى على الميت فيها ولا يدفن، رقم (١٥١٩)، ورواه ابن ماجه: كتاب الجنائز (٦)، باب (٣٠).

(٢) انظر: بداية المجتهد: ١/ ٧٤، جامع الأمهات: ٨٣، الكافي: ١/ ١٩٥.

(٣) المرجع السابق: ٢٩.

مفهومه: أنَّه لا حدَّ لأقل الحيض من حيث الزمن والمقدار[1].اعتمد المصنف في عدم التحديد على القياس.

قال الدبوسي: « قال أصحابنا: أقل الحيض ثلاثة أيام ولياليها، وأخذوا في ذلك بالخبر، وعند الإمام مالك بن أنس ﷺ مقدرٌ بساعة، وقاسه على سائر الأحداث[2]».

وعليه: فإنَّ من أصول الأخضري:

(حجية القياس وتقديمه على الآحاد في مواطن التعارض)

لتهذيب هذا الاستدلال نقول: إنَّ الاستشهاد بالقياس في مقابلة الخبر لم يكن للقياس ذاته، بل لما قد يعضده من قواعد وأصول، منها:

١- قوله تعالى: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى ﴾ [البقرة: ٢٢٢].

ووجه الدلالة فيها: هو أنَّ سياق الآية يدل على أنَّ الحيض أذىً من غير تقدير وتحديد، ولم يفرِّق بين قليل أو كثير.

قال أبو بكر: «اختلف علماؤنا في دم الحيض: فقال بعضهم هو كسائر الدماء يعفى عن قليله، ومنهم من قال: قليله وكثيره سواء في التحريم. وجه الأول: عموم قوله تعالى: ﴿ أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا ﴾ [الأنعام: ١٤٥]، وهذا يتناول الكثير دون القليل. ووجه الثاني: قوله تعالى: ﴿ قُلْ هُوَ أَذًى ﴾ [البقرة: ٢٢٢]. وهذا يعم القليل والكثير، ويترجح هذا العموم على الآخر بأنَّه عموم في خصوص عين، وذلك الأول عموم في خصوص حال، وحال المعيَّن أرجح من حال الحال...[3]».

---

(١) المرجع نفسه.

(٢) تأسيس النظر: ١٠١.

(٣) أحكام القرآن: ١/ ١٦٢.

وقال الباجي: «وجه الدلالة في الآية هو أنَّ الله أمر باعتزال النساء في المحيض، وذلك يقتضي أن يكون لنا طريق إلى معرفته ليصبح اعتزالهن فيه، ولو لم يعلم ذلك إلا بعد انقضاء يوم وليلة أو ثلاثة أيَّام، لكان قد علق الأمر بما لا طريق لنا إلى معرفته، وهذا باطل باتفاق[1]».

٢- وقوله ﷺ في حديث فاطمة بنت أبي حبيش: «فإذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة[2]». ووجه الاستدلال من أمرين:

أحدهما: أنَّ النبي ﷺ أمرها بترك الصلاة عند إقبال أمر يسمى بإقباله حيضاً.

الثاني: أنَّ أقل الدم لو لم يكن حيضاً لما أمرها النبي ﷺ بترك الصلاة، ولما وجب لها ترك الصلاة إجماعاً بأول ما ترى من الدم، ثبت أنَّه حيض[3].

٣- والقياس على دم النفاس:

قال الباجي: «ودليلنا من جهة القياس أنَّ هذا دمٌ يُسقط فرض الصلاة فلم يكن لأقله حدٌّ كدم النفاس[4]».

٤- وأنَّ الحيض اسم للدم الخارج من الرحم، والخارج مسماه واحدٌ؛ على معنى أنَّ قليل دمِ الحيض كالكثير منه، ولهذا لم يقدر دم النفاس[5].

---

(١) المنتقي: ١/ ١٢٣، وانظر: المقدمات الممهدات: ١/ ١٢٩.

(٢) رواه البخاري: كتاب الحيض، باب: الاستحاضة (٨)، رقم (٣٠٦)، رواه المسلم: كتاب الحيض (٣)، باب: المستحاضة وغسلها وصلاتها (١٤)، رقم (٣٣٣)، رواه أبو داود: كتاب الطهارة (١)، باب: من روى أن الحيضة إذا أدبرت لا تدع الصلاة(١٠٩)، رقم (٢٨٢).

(٣) انظر: المنتقي: ١/ ١٢٤.

(٤) المرجع نفسه.

(٥) انظر: بدائع الصنائع: ١/ ١٥٥.

- **موقف الأخضري من قاعدة سدِّ الذرائع:**

اعتمد المنصف-رحمه الله تعالى- على قاعدة منع ما يجوز لئلا يتطرق به إلى ما لا يجوز، أسوةً بالإمام مالك وأمثاله، وتعلُّقاً بنظرية المآلات التي يتشوَّف إليها الشارع في إنشاء الأحكام أو تعديلها أو إلغائها، والشاهد في مختصر الأخضري الخلاف في:

- **وضع اليمنى على اليسرى في الصلاة**

ذهب **الجمهور ومالك** في رواية[1] إلى أن وضع اليمنى على اليسرى سنّةٌ؛ لحديث وائل بن حجر رضي الله عنه أنّه رأى النبي ﷺ رفع يديه حين دخل في الصلاة فكبَّر -وصف همَّام[2] حيال أذنَيْه-، ثم التحف بثوبه، ثم وضع يده اليمنى على اليسرى...[3].

وقال **مالك** -في رواية أخرى- والليث، وجماعة: بكراهة وضع اليمنى على اليسرى في الصلاة؛ متعللين بقاعدة سدِّ الذريعة.

قال الأُبِّيُّ: «العلةُ في كراهة وضع اليمنى على اليسرى في الصلاة هي خوف اعتقاد وجوبه[4]».

---

(١) انظر: البيان والتحصيل: ١٨/ ٧٢، إكمال المعالم: ٢/ ١٧٨.

(٢) أحد رواة الحديث.

(٣) رواه مسلم: كتاب الصلاة (٤)، باب: وضع اليمنى على اليسرى (١٥)، رقم (٤٠١) عن وائل بن حجر، ورواه أبو داود: كتاب الصلاة (٢)، باب: رفع اليدين في الصلاة(١١٦)، رقم (٧٢٣)، وأخرجه أحمد: ٤/ ٣١٧- ٣١٨.

(٤) إكمال المعالم: ٢/ ٢٧٨.

ولما لم يرد في مختصر المصنِّف تجويز وضع اليمنى على اليسرى في الصلاة[1]، فإنَّ قاعدة سدّ الذريعة مُتَشَوَّفٌ معتبرٌ عند الإمام، بل هو مقدَّم على ما ورد آحاداً من الأخبار.

وعليه: فإن من أصول الأخضري:

(تقديم قاعدة سدّ الذرائع على الآحاد حال التعارض)

وإنَّ المنهج المعوَّل عليه عنده في قبول الأخبار أو ردِّها، الاحتكام إلى القواعد الكلية الشرعية.

- **مقاصد الشريعة وموقف الأخضري منها:**

لا يماري أحدٌ في أنَّ كل شريعة شرعت للناس ترمي إلى غاياتٍ مرادةٍ لمشرِّعها الحكيم، وقد ثبت بالدليل القاطع أنّ الله تعالى لا يفعل الأشياء عبثاً، وقد دلَّ على ذلك صنعه في خلقه.

قال الله تعالى: ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴾ [المؤمنون: ١١٥].

وقال الله تعالى أيضاً: ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ ﴾ [سورة الحديد:٢٥].

كما يدل على أن الأحكام ذات مقاصد: التعليل الوارد في تفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة.

---

(١) مختصر الأخضري: ٤٠.

✓ **والحاصل:** إنَّ استقراء الأدلة الشرعية يورث لنا اليقين بأنَّ أحكام الشريعة الإسلامية منوطة بحِكَم وعلل راجعة للصلاح العام للمجتمع والأفراد.

ومقصدنا ها هنا أن نضبط هذا الفن لغةً واصطلاحاً، ونلتمس منه ما يصلح أن يكون حكماً لكل خلاف واقع أو متوقع في التأصيل والتفريع، وهو القدر الذي سنقتصر عليه لترجمة هذا الفن واستثماره.

❖ المقاصد لغة:

تأتي المقاصد في اللغة على معانٍ، منها:

- **العدل:** وهو التوسط في الأقوال والأفعال، قال تعالى: ﴿ قَالَ أَوْسَطُهُمْ ﴾ [القلم: ٢٨]. أي أعدلهم، وهو ضد الجور، ومنه قوله ﷺ :«القصد القصد تبلغوا[١]»؛ أي المتوسط بين طرفي الإفراط والتفريط، وقول الراوي: «كانت صلاته ﷺ قصداً[٢]» وخطبته قصد؛ أي وسطاً بين الطويلة والقصيرة.

- **الاعتماد والتوجه:** نقول قَصَدَه، وقَصَد له، وقصد إليه، إذا أمَّه، ومنه أيضاً: أقصده السهم، إذا أصابه فقُتِل مكانَه، قال الشاعر[٣]:

فَأَقْصَدَها سهمي وقد كان قبلها ... لأمثالهـا من نسوة الحي قانصـاً

---

(١) أخرجه البخاري: كتاب الرقاق، باب: القصد والمداومة على العمل، رقم (٦٤٦٣).
(٢) أخرجه مسلم: كتاب الجمعة، باب: تخفيف الصلاة والخطبة، رقم (٤١).
(٣) ديوان الأعشى: ٩٩.

وفي الحديث: «فكان رجل من المشركين إذا شاء أن يقصد إلى رجل من المسلمين قصد له، فقتله[1]».

وعليه: فإنَّ معنى القصد ها هنا التوجه نحو الشيء وإتيانه ...

- **الطريق القويم المستقيم:** قال الله تعالى: ﴿ وَعَلَى ٱللَّهِ قَصۡدُ ٱلسَّبِيلِ وَمِنۡهَا جَآئِرٌۚ ﴾ [النحل: ٩].

قال ابن جرير: «والقصد: الطريق المستقيم الذي لا اعوجاج فيه ...[2]».

- **الكسر**: تقول قصدت العود قصداً، إذا كسرته، وقيل: هو الكسر بالنصف.

✓ **الحاصل فيه:** ما قاله ابن جنِّي شارحاً لمعاني القصد: «أصل (ق ص د)، ومواقعها في الكلام العربي:

أ- الاعتزام.

ب- التوجه.

ج- النهوض نحو الشيء على اعتدال كان، أو جور، ألا إنَّك تقصد الجور تارة كما تقصد العدل أخرى، وإن كان قد يخص في بعض المواضع بقصد الاستقامة دون الميل[3].

---

(١) أخرجه مسلم.

(٢) تفسير ابن جرير: ٨/ ٨٣.

(٣) انظر: المحكم المحيط: ٦/ ١١٦.

❖ المقاصد شرعاً:

ذكر المعاصرون من أهل التحقيق والتأليف أنَّ القدماء لم يوقتوا تعريفاً لهذا المحدود، بل اعتكفوا على التأصيل والتقعيد لفن مقاصد التشريع دون الإشارة إلى حدود هذا العلم. هذا، وقد ذكر بعض المشتغلين بعلم المقاصد أنَّ أصحاب الصنعة - وعلى رأسهم الإمام الشاطبي - لم يحرصوا على إعطاء حدٍّ وتعريف للمقاصد؛ لوضوح أمره عندهم.

وقال في حق الشاطبي: «ولعلَّ ما زهدَّه في تعريف المقاصد كونُه كتبَ كتابَهُ للعلماء، بل للراسخين في علوم الشريعة، وقد نبَّه على ذلك صراحةً[1]».

وهو توجيهٌ حسنٌ، ولعلَّ الأقرب إلى الصواب أن يقال: إنَّ الإمام الشاطبي كان مهتماً بالتأصيل والتمثيل، وكان علم المقاصد من حيث التدوين جديداً، والقاعدة تقول: **(الحكم على الشيء فرعٌ عن تصوره)**.

وعليه: فإنَّ وصفَ الشيء وتحديدَه حكمٌ عليه، والحكم على الشيء لا يكون كذلك إلا إذا بيِّنت أصوله وقواعده. ويشهد لما قيل أنَّ الإمام الشافعي-رحمه الله- لم يضع تعريفاً لعلم أصول الفقه؛ لأنَّ الاهتمام بتدوين أصول الفنون في طور النشوء أولى من وضع الحدود، وهذا شأن كل علمٍ مبتكَرٍ، والله أعلم.

---

(١) انظر: نظرية المقاصد، الريسوني: ١٧.

✓ **والحاصل في بيان الحقيقة الاصطلاحية للمقاصد:**

أولاً: تعريف الغزالي -رحمه الله-:

قال في المستصفى بعد تعريف المصلحة:«ونعني بالمصلحة المحافظةَ على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة؛ وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم[1] ... ».

وفي هذا التعريف بيان للشيء بذكر أقسامه وأنواعه.

قال في شفاء الغليل: «فرعاية المقاصد عبارةٌ حاويةٌ للإبقاء، ودفعِ القواطع، والتحصيلِ على سبيل الابتداء، وجميعُ أنواع المناسبات ترجع إلى رعاية المقاصد[2]».

✓ **والحاصل من هذا التعريف:** أنَّ المقاصد الشرعية هي جلب منفعة، ودفع مضرة، على معنى: أنَّ مقاصد الشارع تنحصر إجمالاً في جلب المصالح ودفع المفاسد عن الخلائق.

ثانياً: تعريف المعاصرين:

١- **تعريف ابن عاشور**: «إنَّها المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال الشريعة، أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوعٍ خاصٍ من أحكام الشريعة[3]».

---

(١) المستصفى، الغزالي: ١/ ١٨٧.

(٢) انظر: شفاء الغليل: ١٥٩.

(٣) انظر: مقاصد الشرعية الإسلامية: ١٤٦.

تناول الحدُّ العناصر التالية:

- المقاصد العامة للشريعة الإسلامية؛ وهي: حفظ النظام، جلب المصالح، درء المفاسد، إقامة المساواة بين الناس، وجعل الشريعة مُهابةً مطاعةً نافذةً ...
- أوصاف الشريعة الإسلامية؛ وهي: الفطرة، السماحة، الاعتبار بالمعاني لا الألفاظ، نفوذ الشريعة الإسلامية واحترامه، قوة النظام واطمئنان البال.
- المعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، قال: «هي المعـاني والحكم الملحوظة في جميع أحوال التشريع».
- المعاني الملحوظة في أنواع كثيرة من الشريعة الإسلامية، قال: «هي المعاني والحكم الملحوظة في معظم ...» .

كما اعتنى ابن عاشور بتعريف المقاصد الخاصة في مقامٍ آخرَ، حيث قال: «هي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد النَّاس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامـة في تصرفاتهم الخاصة...، ويدخل في ذلك كل حكمة روعيت في تشريع أحكام تصرفات الناس، مثل: قصد التوثيق في عقد الرهن، وإقامة نظام المنزل والعائلة في عقد النكاح، ودفع الضرر المستدام في مشروعية الطلاق[1]».

٢- **تعريف علال الفاسي**: «المراد بمقاصد الشريعة منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها[2]».

---

(١) انظر: مقاصد الشرعية الإسلامية: ١٤٦.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية:٧.

تناول الحدُّ العناصر التالية:

- المقاصد العامة للشريعة الإسلامية (الغاية منها).
- المقاصد الخاصة (الأسرار الخاصة بكل حكم من أحكامها).

✓ **والحاصل:** أن المقاصد العامة هي التي يقصدها كل متحدث عن مقاصد الشريعة الإسلامية، أما المقاصد الخاصة؛ فهي في الغالب مصطلحات استحوذ عليها الفقهاء، وهم يعبرون عنها بالحكمة ،والعلة، والمعنى، وغيرها.

ثالثاً: علاقة المقاصد بالمعاني والعلل والحكم ... وغيرها.

المقصد والعلة: قيل:« العلة في الحقيقة الحكمة، لكنها إنما تنضبط بمقاديرها، وإنما يضبط ذلك الوصف، فكون الوصف علة في الشرع معناه أنَّه علامة للحكمة، ودليل عليها ...».

وعليه فإنَّ الاستعمال الحقيقي لمصطلح العلة إنَّما هو المقصد أو الحكمة، ثم غلب استعماله فيما بعد على الوصف الظاهر المنضبط الذي تناط به الأحكام الشرعية، على أساس أنَّ المقصد يرتبط بذلك الوصف، فالشارع يتشوَّف إلى رفع المشاق عن النَّاس والتخفيف عنهم، وهذا مقصود للشارع، وهو الأصل لكل رخصة شرعية، بل هو العلة الحقيقية للرخص الشرعية ...، إلا أنَّ الشارع لا يقول للمكلفين: كلما وجدتم عَنَتاً فترخصوا، وإنما حدد لهم أماراتٍ معرِّفَةً، وأسباباً معينةً، وهي ما يسميه علماء الأصول بالأوصاف الظاهرة المنضبطة، وعليه يبنى الترخيص: كالسفر، والعجز، والإكراه ....

والأصل أنَّ الأوصاف أسباب موصلةٌ للعلل الحقيقية المقصودة للشارع، ومقصوده جلب المصالح ودفع المفاسد.

قال الشاطبي: «نصَب الشارع المَظِنَّةَ في موضع الحكمة؛ ضبطاً للقوانين الشرعية[1]»

وقال الشاطبي في تعريف العلة: «أمَّا العلة، فالمراد بها الحِكم والمصالح التي تعلَّقت بها الأوامر أو الإباحة[2]».

وبعبارة أخرى أقول: إذا نصب البارئ عز وجل سبباً لحكمة، هل يجوز ترتيب الحكم على تلك الحكمة أو المقصد حيث وجد؛ لأنَّه أصل في اعتبار ذلك السبب، أو لا يجوز؛ لأنَّ الله تعالى لم يجعلها سبباً لذلك الحكم، بل نصبها سبباً لسببه، وقد لا يصح سبب سبب الحكم سبباً للحكم؛ لعدم المناسبة.

فالخوف من الزنى - مثلاً - سبب لوجوب الزواج الذي هو سبب لوجوب النفقة، فلا يناسب أن يكون خوف الزنا سبب وجوب النفقة.

ومثلاً، السرقة سبب للقطع الذي شرع لحفظ المال، فمن أخذ مالاً بغير السرقة لا يجوز قطعه، وإن اختلت الحكمة. وأيضاً شرع الرضاع سبباً للتحريم؛ لأنَّ جزء المرضعة (وهو اللبن) صار جزءَ الرضيع؛ لاغتذائه به، وصيرورته من أعضائه، فأشبه ذلك منيتها ولحمتها من النسب؛ لأنَّهما جزءا الجنين، ولذلك قال ﷺ: « يحرم من الرضاعة ما يحرم من النسب[3]».

---

(١) الموافقات: ١/ ٢٥٤.

(٢) المرجع نفسه: ١/ ٢٦٥.

(٣) صحيح البخاري: كتاب النكاح (٧٠) باب: يحرم من الرضاعة ما يحرم من النسب (٢١)، صحيح مسلم، كتاب: الرضاع (٣) باب: تحريم ابنة الأخ من الرضاعة (١٧).

فإذا عللنا هذه الحكمة، لزمنا أنَّ من شرب دم امرأة، أو أكل قطعةً من لحمها، يحرم عليها وتحرم عليه، وليس كذلك.

اعتمد الشيخ الأخضري على مقاصد الشريعة في الفروع الفقهية...، وسلك طريقة إمامه في فهم النصوص الجزئية.

على معنى: أنَّ مراد الشارع لا يحصَّل من خلال تلك النظرات القاصرة في معنى الدليل المعين، بل لا بدَّ من استحضار جملة من المعاني العامة المستقاة من روح الشريعة الإسلامية تَتَبُّعاً...، ومن أعظم تلك المعاني المقصد الذي يتشوَّف إليه الشارع من خلال أوامره ونواهيه.

وتأسيساً عليه، فإنَّ الإحاطة بفروع الأخضري تورث القواعد التالية:

- **المسألة الثانية: القواعد المنتخبة من مدونات الأخضري**

اعتمد الإمام الأخضري على جملة من القواعد والأسس، وقد ثبت ذلك للنظر من خلال استعراض ما كتبه الإمام في الفقه والمنطق والأسفار الأخرى، ويمكن أن تلخص تلك المحصلات من خلال المطالب التالية:

* **قاعدة المقاصد وأثرها في الترجيح:**

- اختلف الناس في لمس النساء: هل ينقض الوضوء؟

فقال بعضهم: لا ينقضه أصلاً، وحمل قول الله تعالى: ﴿ أَوۡ لَـٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ ﴾ [سورة النساء:٤٣] على معنى (جامعتم)، وفيها كناية عن التصريح حتى يعلمنا الله الأدب،

وقد قال في القراءة الأخرى: «أو لامستم»، وهذا يؤكد ما قيل؛ لأنَّ المفاعلة لا تكون إلا من اثنين غالباً.

وقال آخرون: ينقض الوضوء، وحملوا قوله تعالى على لمس اليد، واختلف هؤلاء: هل ينقض المس الوضوء على الإطلاق؟

- فقال **الشافعي**: ينقضه على الإطلاق؛ لعموم الآية وظاهرها.

- وقال **مالك وأبو حنيفة**: لا ينقضه إلاّ مقيداً، واختلف هؤلاء في التقييد، ما هو؟ فقال مالك: حصول اللذة، وقال أبو حنيفة: حصول الانتشار[1].

فإذا أردنا أن نلتمس الوفاق في هذا الفرع، يجب أن نحصل مقالات أهل المقاصد بأن نقول: هناك تعارضٌ ظاهرٌ بين الفتاوى الواردة؛ لتعارض الأصول والحجج، فلا بد أن نبحث أولاً عن سبب نقض الوضوء، وما يقصده الشارع وراء اللمس؟ والأقرب لذلك القصد وجود اللذة أو قصد تحصيلها، وفي ذلك تكريس لفن مقاصد الشريعة دون الوقوف عند ظواهر الألفاظ.

وعليه، فأقرب المذاهب إلى هذا الغرض مذهب مالك وأصحابه، وهو ما يشير إليه تفريع الأخضري بقوله في نواقض الوضوء: «ولمس المرأة إن قصد اللذَّة أو وجدها[2]».

---

(١) انظر: بداية المجتهد: ١/ ٢٧ وما بعدها.

(٢) المرجع السابق: ١٨.

* **قاعدة المباني والمعاني في قسم العبادات والمعاملات:**

إنَّ المتتبع لموارد التشريع، ومقاصد الأحكام، ليَجزِمُ بضرورة التفريق بين العبادات والعادات من حيث القصد أو عدمه، وأنَّ الشارع الحكيم غلَّب في باب العبادات التعبُّدَ، وفي العادات جهةَ الالتفاتِ إلى المعنى.

يدل على ذلك أنَّنا وجدنا الطهارة الحدثية تتعدى محل موجبها، بخلاف طهارة الثوب والبدن والمكان من الأخباث، وأنَّ الصلوات خُصَّت بأفعال مخصوصة، وعلى هيئات مخصوصة، إن خرجت عنها لم تكن عبادات. وأنَّ طهارة الحدث مخصوصة بالماء الطهور وإن أمكنت النظافة بغيره، وأنَّ التيمم يقوم مقام الطهارة بالماء المطهر، مع أنَّه ليست فيه نظافة حسية...، فلم ندرك المقصد الخاص بكل جزئية وإن أدركنا حكمة التعبد العامة؛ والتي هي الانقياد والامتثال لأوامر البارئ عزَّ وجل. وهذا المقدر لا يعطي علَّة خاصة بفهم حكمٍ خاصٍ، فعلمنا قطعاً أنَّ المقصود الشرعي الأول التعبَّد لله بذلك المحدود، وأنَّ غيره غير مقصود شرعاً.

وهذا يستلزم: أنَّه إذا لم تتحقق لنا علَّةٌ ظاهرةٌ تشهد لها المسالك، فالركن الوثيق الذي ينبغي الالتجاء إليه الوقوف عندما حُدَّ دون التعدي إلى غيره، هذا من جهة، ومن جهة أخرى وجدنا أنَّ الشارع يمنع الشيء الواحد في حال لا تكون فيه مصلحة، فإن كان فيه مصلحة جاز، مثال ذلك: الدرهم بالدرهم إلى أجل يمتنع في المبايعة ويجوز في القرض، وبيع الرطب باليابس يمتنع حيث يكون مجرد غررٍ وربا من غير مصلحة، ويجوز إذا كان فيه مصلحة راجحة؛ كبيع العرايا، وهو ما يدل على أنَّ الشارع قصد في العادات الالتفات إلى المعاني[1].

---

(١) انظر: الموافقات.

ومنهج الأخضري يتمشى مع هذا المقصد؛ حيث امتنع من إقامة غير التكبير والتسليم مقامهما، فقال: «فرائض الصلاة: نيَّة الصلاة المعينَّة، وتكبيرة الإحرام...[1]».

وقال الشارح: «ولا يجزي في تكبيرة الإحرام غير لفظ (الله أكبر) بالمد الطبيعي للفظ الجلالة، فلا يجزي: الله العظيم أو نحوه...[2]».

وهو المنهج المحصَّل من أصول مالك -رحمه الله تعالى- .

* **قاعدة الأدب وقاعدة الامتثال:**

فقوله في السُلَّم:

من خصَّنا بخيرِ من قد أرسلا ... وخيرِ من حاز المقامات العلى
محمَّدٍ سيدِ كلِّ مقتفى ... العربيِّ الهاشميِّ المصطفى

يشير إلى مسمَّى التقديم في القواعد الآنفة، على معنى: أنَّ إطلاق لفظ السيد (هو الكامل المحتاج إليه) في حق غير الله تعالى سائغٌ، نطق به الكتاب والسنة، وقيل: جواز إطلاقه على الله تعالى وعلى غيره، وقيل: بامتناع إطلاقه على الله تعالى، وحكي ذلك عن مالك، وهو الذي يفهم من كلام المقدمات، وقيل: بامتناع إطلاقه على غير الله.

والخلاف في إطلاقه على الله تعالى يُبنى على الخلاف في أسماء الله تعالى الدَّالة على الصفات: هل هي توقيفية؟ فلا يطلق عليه إلا ما ورد الإذن فيه، أو لا.

---

(١) المرجع السابق: ٣٨.
(٢) هداية المتعبد السالك شرح مختصر الأخضري: ٣٨.

والإتيان بلفظ السيد في الصلاة ينبني على هذا الخلاف: هل الأولى امتثال الأمر؛ حيث لم يرد هذا في الحديث، أو سلوك الأدب ؟.

فاختار الإمام الأخضري الأدب، ورجحه على قاعدة الامتثال، فللَّه درُّه!

* **قاعدة التدوين على مقتضى القصد الأول:**

أصاب الأخضري -رحمه الله- مقاصد في مصنفاته، ووافق مقصودُه مقصودَ الشرع؛ حيث جمعت فاتحة الكتاب مقاصد القرآن جمعاً مجملاً، حيث الثناء على الله ثناءً جامعاً بجميع محامده، وتنزيهه عن جميع النقائص، وإثبات تفرده بالألوهية، وإثبات البعث، والجزاء والأوامر والنواهي، والوعد والوعيد.

وعليه، فإنَّه يحصل من معاني الفاتحة - تصريحاً وتضمُّناً - علمٌ إجماليٌ بما حواه القرآن من الأغراض، وذلك يدعو نفس قارئها إلى تطلب التفصيل على حسب التمكن والقابلية، ولهذا فرضت في كل ركعة حرصاً على التذكر لما في مطاويها.

واقتفى الأخضري أثر هذا التقديم القرآني، فجاءت مقدمته جامعةً للقواعد التالية:

القاعدة الأولى: إيجاز المقدمة؛ لئلا تمل نفوس السامعين بطول انتظار المقصود.

القاعدة الثانية: الإشارة إلى الغرض المقصود، وهو المسمى ببراعة الاستهلال؛ لأنَّ ذلك يهيئ السامعين لسماع تفصيل ما سيرد عليهم، فيتأهبوا لتلقيه إن كانوا من أهل التلقي فحسب، أو لنقده وإكماله، إن كانوا في تلك الدرجة.

القاعدة الثالثة: كانت مقدماته من جوامع الكلم.

القاعدة الرابعة: كان الاستفتاح فيها ببركة الحمد لله رب العالمين.

القاعدة الخامسة: التدوين على مقتضى المقاصد الأصلية.

قال الأخضري:

واللهَ أرجو أن يكون خالصـــا لوجهـــه الكريم ليس قالصـــا

اسم الجلالة منصوب على التعظيم بـ أرجو، وقدَّم اسم الجلالة؛ لأنَّ تقدم المعمول يفيد الاختصاص والحصر، أي لا أرجو إلا الله من وراء هذا التصنيف، وأسأله أن يكون خالصاً من الرياء، كاملاً تامّاً لا نقصان فيه، وأن يكون نافعاً لمن ليس له قدرة على تصور مسائل هذا الفن.

وعليه، فإنَّ الإمام قصد من تأليفه:

١- أن يكون خالصاً لله تعالى.

٢- أن يكون قصد المتعلم على وَفْق قصده من حيث الإخلاص؛ بأن يرتقي إلى تحصيل المقاصد الأصلية، والمتمثلة في إعمال المعلوم على منهج مدرسة استثمار المعلومات، وإذا تم تحصيل المقصود الأوَّل، فإنَّ المقاصد التابعة تتحقق تلقائياً.

ومن تلكم المقاصد التابعة:

١- أن يكون صاحبه شريفاً، وإن لم يكن في أصله كذلك، والجاهلُ به دنيئاً، وإن كان في أصله شريفاً.

٢- أنَّ حكمه ماضٍ على الخلق، وأنَّ تعظيمه واجبٌ على جميع المكلفين، إذا قام لهم مقام النبي ﷺ.

٣- أنَّ العلم جمالٌ ومالٌ ورتبةٌ لا توازيها رتبةٌ، وأهله أحياءٌ أبدَ الدهر.

٤- أنَّ في العلم بالأشياء لذَّةً لا توازيها لذَّةٌ؛ إذ هو نوع من الاستيلاء على المعلوم والحوز له، ومحبةُ الاستيلاء قد جبلت عليها النفوس.

ولكن كل تابع من هذه التوابع: إما أن يكون خادماً للقصد الأصلي، أولا.

١- فإن كان خادماً له: فالقصد إليه صحيحٌ، وقد قال الله تعالى في معرض المدح:﴿ وَٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبۡ لَنَا مِنۡ أَزۡوَٰجِنَا وَذُرِّيَّٰتِنَا قُرَّةَ أَعۡيُنٖ وَٱجۡعَلۡنَا لِلۡمُتَّقِينَ إِمَامًا ﴾[الفرقان: ٧٤].

٢- وإن لم يكن خادماً: فالقصد إليه ابتداءً غيرُ صحيح؛ كتعلُّمه للرياء، أو للمباهاة.

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

النموذج الثاني: أصول ونكت من مدرسة مازونة.

رأيت أن أسلك طريقاً إلى تحصيل الأصول والنكت والمناهج من التراث، وآثرت أن يكون بذل الوسع في تحصيل نفائس المدارس الجزائرية التراثية، تلك المدارس التي اندثر بنيانها وبقيت رسومها شاهدةً على منهجٍ متميزٍ يعانق مقاماتِ المدارس العريقة في المغرب، والشام، والخليج، و مصر، والعراق... وقفتُ على أطلال مازونة عند نوازلها، فقضيت العجب، حيث وجدت بغيتي، وأرخيت زمامَ رحلي، وأمتعتي؛ لتحصيل مُتْعتي، فقلت كما قيل:

وقفتُ بها من عشرين حِجَّةً ... فَلَأْيَاً عرفتُ الدار بعد توهُّمِ
فلما عرْفتُ الدار قلتُ لربعها ... ألا أنعِمْ صباحاً أيُّها الربعُ واسلَمِ

فاكتفيت في معرض التعريف بهذا التراث بذكر منهج فقهاء مازونة في الفتاوى، والاستدلال، وأصول الفتاوى، وقواعدها، وبيان المقاصد المعوَّل عليها عندهم.

▪ المسألة الأولى: منهج فقهاء مازونة في الفتيا والاستدلال

سلكَتْ مدرستُنا منهجاً متميِّزاً في عروضها الفقهية؛ حيث توسلت بطريقة الجدل الفقهي، والتي من لوازمها استحضار الدليل؛ لإفحام الخصوم، ولم تكن في معرض الاستدلال مقتصرةً على المنقول، بل أحاطت بمعصم المعقول، وجعلت الحجج تتمالأ على تحقيق مقصدٍ واحدٍ، وتتظاهر لإثبات حقيقةٍ واحدةٍ، وفي كل ذلك تكريس لقاعدة إعمال الأدلة؛ كي تفيد قطعاً من حيث اجتماعها، وتحرير هذا الإجمال بتفصيل المقال ، وذلك فيما يلي :

- المنهج العام في عرض الفتوى:

تذرَّعت هذه المدرسة في الإفتاء بمنهجٍ متميِّزٍ ظاهرٍ للعيان تحدُّه المعالم الآتية:

أولاً: اعتماد أسلوب الفنقلة في الفتيا:

وهو من الأساليب القرآنية؛ حيث التعويل على المحاورات في عرض الوقائع، والعلماء يفتتحون المسائل المهمة في كتبهم بكلمة (فإن قلتَ:...، قلتُ:...)، بل إنَّهم يفترضون خصوماً على طريقة المناظرة الصورية، والمقصِدُ من ذلك الإحاطةُ بالحقائق على وجه تدفع به الإشكالات التي قد تَرِدُ، ولقصد الاهتمام بما سيُذْكَر بعده[1].

وهذا من الاستعمالات المعروفة عند بلغاء العرب ، قال علقمة:

فَإِنْ تَسْأَلُـوني بِالنِّسـاءِ فَإِنَّني ... خَبِيرٌ بِـأَدْوَاءِ النِّسَـاءِ طَبِيـبُ[2]

ومن الأمثلة على اعتماد هذا الأسلوب في مدرسة مازونة:

«فإن قلت: صلاة لا تبطل بسبق الحدث ولا غلبته، قلت: هو من لم يجد ماءً ولا تراباً على القول بأنَّه يصلي؛ فإن سبق الحدث لا يضره؛ لأنَّه لا يرفع الحدث بطهور، وأما تعمده لذلك، فهو رفض للصلاة، بخلاف الأول[3]».

---

(١) وللوقوف على هذا الاستعمال في نوازلنا، انظر: ٢/ ٦٨٣ومابعدها. وقد تكرر ذلك في الدرر على وجه لا نملك رده .

(٢) انظر: التحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور: ٢/ ١٧٨.

(٣) انظر: درة الغواص:١٢١.

ثانيًا: عرض الفتاوى بطريق الألغاز:

استحسنتِ العقول صوغَ التراكيب التي تدل على معانٍ مقصودةٍ دلالةً خفيةً، وتبارت في ذلك حتى اجتمع منها فَنٌّ مخصوصٌ عُدَّ من فنون علم البيان، وترجع مسائله إلى المناسبات الذوقية بين الدالِّ، والمدلولِ الخفيِّ على وجهٍ يقبله الذهن السليم.

والمقصد من هذا الفن تقويم الأذهان وتشحيذها.

أنشد أحدهم:

وَمَا غُلاَمٌ رَاكِعٌ سَاجِدٌ ... أَخُو نُحُولٍ دَمْعُهُ جَارِي
مُلاَزِمُ الخَمْسِ لِأَوْقَاتِهَا ... مُنْقَطِعٌ فِي خِدمَةالبَارِي[1]

هذا، وقد استغرق هذا الفن جُلَّ التخصصات؛ فدوَّنت الألغاز في الفنون العلمية، وفي القراءات، وفي النحو، والحساب، والفرائض، والبلاغة، والفقه.

وكان التفريعُ الفقهي أكثرَ حظًّاً؛ حيث أخذ بالنصيب الأوفر من هذا العلم، حتى عدَّهُ ابنُ نجيم الحنفي من الفنون السبعة التي برزت في المدوَّنات الفقهية، قال في الأشباه والنظائر: «الفن الرابع من الأشباه والنظائر: وهو فن الألغاز[2]».

- **والحكمة من الألغاز:**

١- استعمال أدوات النظر؛ لتحصيل الأحكام.

٢- تغيير أسلوب العرض الفقهي؛ لئلا تمل النفوس من تكرار المعهود.

---

(١) انظر: كشف الظنون، لحاجي خليفة: ١/ ١٤٩. نقلاً عن درة الغواص في محاضرة الخواص، لابن فرحون: ٣٣.
(٢) ١/ ٢٧٢.

٣- اختبار الأذهان وترقيتها، وقد رام الشارع هذه الحكمة من خلال ما عرض من مسائل يختبر بها صحابته، ومن ذلك: أنَّ ابن عمر ﷺ روى عن النبي ﷺ أنه قال: «إِنَّ مِنَ الشَّجَرِ شَجَرَةً لاَ يَسْقُطُ وَرَقُهَا وَإِنَّهَا مِثْلُ الْمُسْلِمِ، حَدِّثُونِي مَا هِيَ؟» فوقع الناس في شجر البوادي، قال عبد الله بن عمر ﷺ: فوقع في نفسي أنَّها النخلة، ثم قالوا: حَدِّثْنا ما هي يا رسول الله؟ قال: «هي النخلة[1]».

ثالثاً: التعويل على المناظرات الفقهية في الإفتاء:

ولتنويع العرض الفقهي، تذرَّعت مدرستنا، بأسلوب المناظرة الفقهية حقيقةً وحكماً؛ وذلك بأن جلبت الجدل الفقهي بين أربابه؛ لتلتمس حكم المسائل وطرائق الاستدلال، بل إنَّ عرض مجموع الفتاوى على عين النازلةِ الواحدةِ هو نوعٌ من المناظرات الحُكْمِيَّة.

- **والحكمة من هذا الفن:**

١- إحكام البيان وإقامة الحجة.

٢- الوقوف على الحق بعد معالجة المتعَلَّقَاتِ والمآخذ.

٣- ربط الطالب بالمسائل التي تعدَّدت طرق نقلها، حيث يدفع إلى جلبها دون مللٍ.

ويستمد هذا الفن حجيَّته من القرآن الكريم، والحديث، وأقوال الأئمة، والمدارس الكلامية ...

---

(١) الحديث أخرجه البخاري: كتاب العلم، باب: قول المحدث حدثنا، وأخبرنا وأنبأنا، رقم الحديث: ٥٩.

ثم إنَّ علماء مازونة وقَّتوا حيِّزاً لهذا الفن في مدوَّناتهم الفقهية، والنوازل الحادثة أسوةً بمن سلف، ففي نوازل المعاوضات والبيوع أورد المؤلِّف مناظرةً في حِليَّة البيع وصحته، جرت بين الإمام المشدالي البجائي، والإمام التلمساني، تُؤهَّل هذه المناظرة لكي تكون محور بحثٍ مطوَّلٍ؛ لنستقي منها أركان المناظرة، ومراحلها، وآدابها، وما تجري فيه، وما لا تجري فيه، وضوابطها، وتطبيقاتها...

- الاستدلال في مدرسة مازونة:

يقوم هذا المنهج على ضرورة الجمع بين الجزئيات والكليَّات في معرض الاستدلال؛ لتحصيل اليقين الذي لا يدل عليه دليل واحدٌ بالاعتبار؛ لأنَّ الأدلَّة تستوي في إفادة الظن على فرض الانفراد، وتقتضي القطع على فرض الاجتماع .

كما يقوم منهجها على عدم التسليم المطلق لكل دخيلٍ ووارِدٍ، وعلى ضرورة التمييز بين الحقائق باعتبار محالِّها، والانتقال من الخلاف الجزئي إلى المآخذ الخلافية الكليَّة؛ لتطَّرِد الفروع، وأحكامها بدفع الالتباس عن القواعد الكبرى التي تؤول إليها ...

سيق هذا الإجمال لبيان بعض الأسرار، ووجوه الاستدلال في هذه المدرسة، وهي تفصيلاً على النحو التالي :

أولاً: الاستدلال على نهج الأقيسة المنطقية، والفقهية:

قد يتعلق المتأمِّل في تقرير الفتاوى بالاستدلال المباشر الذي يحوي القياس والاستقراء والتمثيل، أو بالاستدلال غير المباشر مستنداً إلى مباحث التناقض والعكس المستوي وعكس النقيض[1].

---

(١) انظر: مبادئ المنطق، الأخضري: ٦٩ وما بعدها.

وعليها تحوم النوازل، والفتاوى في المدرسة المازونية ومن ضروب الاستدلال عندهم:

القياس المنطقي: وهو قولٌ مؤلَّف من قضيتين، إذا سلمتا، لزم عنهما لذاتهما قول آخر. وينقسم القياس الاقتراني باعتبار كيفية وضع الحدِّ الأوسط في مقدمتيه إلى أربعة أقسام، تسمَّى الأشكال الأربعة، وكل شكل يقسم إلى ضروب[1].

ومن مثل توظيف هذا الاستدلال عند المازونيين: تقرير الدليل على جواز النسخ في كاغد الروم، قال: وتقرير الدليل من النصوص الواردة:

أنَّ الورق الرومي مما أدخل الكافر يده فيه مبلولةً حالَ عدم العلم بالنجاسة، وكل ما تناولته يد الكافر مبلولة، أو غيره ولم تعد نجاسة، مختلفٌ في طهارته، ونجاسته، فالورق الرومي مختلف في طهارته.

فهذا استدلال وَفْقَ الضرب الأول من الشكل الأول من أشكال القياس[2]. وقام المازوني بعده بتقليب وجوه الاستدلال على عين هذه المسألة، بشتَّى أشكال القياس المذكورة.

ثانياً: رفع الجزئيات إلى الكليَّات؛ لرفع الخلاف:

وهذا من المقاصد التي أعملها العقلاء في مدوناتهم؛ حيث تدرَّج فكرهم من الجزئيات إلى كلياتها؛ للإحاطة بفروع المسائل وذيولها.

على معنى أنَّ الإجابة عن الكليَّات من شأنه أن يسري على كل ما يتفرع عنها من مسائل[3].

---

(١) المرجع السابق: ٨٢ وما بعدها .

(٢) الدرر ا لمكنونة: ١/ ٧٠.

(٣) هذا المنهج سلكه الكثير من الأصوليين؛ كرفع الخلاف في شرع من قبلنا إلى قاعدة الحسن والقبح.

ومما ورد في هذا الشأن مسألة سقوط النجاسة في الصلاة، هل يقطع، أو يتمادى؟ قيل: تُخَرَّجُ هذه المسألة على مسألة: هل كلُّ جزءٍ من أجزاء الصلاة مستقلٌ لذاته عن بقية الصلاة؟ أو كلُّها كالشيء الواحد[1]؟

ثالثاً: الحكم على الكليَّات بعدم الاطراد، واعتماد ذلك في الفتوى:

تحرير ذلك أنَّ الكليَّات في شرعنا أغلبيةٌ وليست مطَّردةً؛ لأنَّ الإغراق في استغراقها يوقع المكلَّفين في حرجٍ وعنتٍ، ومن عوائد الشرع العدول عن تكريس الأصول في مواطن دفع الفساد، وجلب الصلاح، ويدل على ذلك الاستحساناتُ الشرعيةُ واستصلاحها ...، وجاء في مسألة : هل ينوب غسل الجمعة عن الوضوء ما يقرر هذه القاعدة؛ إذ من وجوه الاستدلال الواردة على حديث رسول الله ﷺ: «مَنْ تَوَضَأَ يَوْمَ الجُمُعَةِ فَبِهَا وَنِعْمَتْ، وَمَنْ اغْتَسَلَ فَالْغُسْلُ أَفْضَلْ[2]».

قيل:«ووجه الدليل منه: أنَّه قال: «ومن اغتسل فالغسل أفضل»، فجعل الغسل الذي هو سنَّة يجزئ عن الوضوء الذي هو فرض[3] ...».

ويمكن القول: إنَّ تخصيص بعض السنن بجملة من المزايا عن الفرائض، لا يشوِّش على وجود تباين بينهما؛ لأنَّ السنن مكمِّلة للفروض، ومن شأن المكمِّل أن يكون أخفض رتبة من المكَمَّل، وإنَّ المزيَّة لا تقتضي الأفضلية؛ لأنَّ مجموع ما يحصل

---

(١) المصدر السابق: ١/ ٥٣.

(٢) أخرجه الترمذي: كتاب الجمعة عن رسول الله ﷺ، باب: ما جاء في الوضوء يوم الجمعة، رقم الحديث (٤٥٧)، والنسائي: كتاب الجمعة، باب: الرخصة في ترك الغسل يوم الجمعة، رقم الحديث (١٣٦٣). وأحمد في المسند: أول مسند البصريين، من حديث سمرة بن جندب عن النبي ﷺ.

(٣) المصدر نفسه: ١/ ١٢١.

للفرض أعظم مما يجتمع للنفل من فضائل. ومن جهة أخرى، فيما قيل ترجمةٌ لعدم اطراد الكليات.

رابعاً: التمييز بين الحقائق اللغوية، والاصطلاحية في الإفتاء:

وهذا موطن زلَّت فيه الأقدام، وتهافتت عنده الأقلام، فوقعت في تناقض صريح، لا يرفعه إلا الجمع، والتحقيق الصحيح؛ بأن يفرق المفتي في صلب الأقوال بين منازل المسمَّيَات؛ فلا يَجلب المعنى اللُّغوي متصوِّراً أنَّه المسمَّى الاصطلاحي، فيفتي من خلاله.

وقد تفادت هذه المدرسة الخلط المذكور، وميَّزت بين الاعتبارات؛ ففي مسألة الأنف أشرف أعضاء الوجه: سُئل أحد الفضلاء بعدما قال في قوله تعالى: ﴿ سَنَسِمُهُۥ عَلَى ٱلْخُرْطُومِ ﴾ [القلم: ١٦]، هو الأنف، وخُصَّ بالسمة؛ لأنَّه أشرف أعضاء الوجه، فقال المعترض: لو كان الأمر كذلك للزم إذا سجد عليه دون الجبهة أن يجزيه، وليس الأمر كذلك، فسلم له المدرِّس الإيرادَ، ورآه لازماً، فهل هذا الإيراد لازم، أم لا؟

قيل: تفريقاً بين الحقائق: الآية على المخاطبات اللُّغوية، وعلى أسلوب الخطابة من مجاز، وكناية، وتشبيه، وغير ذلك ممَّا تتصرف فيه العرب، من أساليب البلاغة، وأمَّا السجود على الجبهة، فمن التكاليف الشرعية، وهي من سبعة الأعضاء التي أخبر النبي ﷺ أنَّه أُمِرَ بالسجود عليها، والأنفُ لم يخرج عن السجود، ولو خرج ما ضرَّ، ولو كُلِّفْنَا بالجبهة وحدها، لم يقدح فيما نحن فيه؛ لاختلاف البابين[1].

---

(١) المصدر السابق: ١/ ١٧٣.

خامساً: جمع الفروع تحت مقصدٍ واحدٍ:

وهو نوع من أنواع تحصيل المقاصد الكليَّة، والأحكام المُحْكَمَة؛ لشهادة الفروع المتعددة لها بالاعتبار، وعدم الإلغاء، وهو عين ما تذرَّع به الفقهاء في تدوينهم للقواعد الفقهية. وعلى هذا المقصد عوَّلت نوازِلُنا في الإفتاء.

ومن مثل ذلك: مسألة جواز النسخ في كاغد الروم؛ حيث قرر في الاستدلال السادس للتجويز قوله تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾ [الحجر: ٩]، فالمقصد حفظ كتاب الله الذي من لوازمه عدم تنجيسه[1].

واستدلَّت هذه المدرسة على المقصد بمجموع من الأدلَّة الجزئية، التي تفيد القطع حال اجتماعها.

- المنهج العام في استدلالات الشيخ المغيلي المازوني:

اقتصر هذا المبحث على تعداد المعالم الكبرى لمنهج الشيخ -رحمه الله- حيث تمثَّل منهجه في الإفتاء والاستدلال على:

١- الاعتماد على تبويب الفتاوى تبويباً تُلْتَمَسُ منه الأحكامُ، مما يدل على تأسِّي الفقه المازوني - في أبوابه وتراجمه - بتبويبات المحدِّثين.

٢- عدم التسليم المطلق للمثل، وبعض الاستدلالات.

٣- تعليقه الفتوى بمجموع الفتاوى الواردة من أعظم المدارس الفقهية الجزائرية.

---

(١) المصدر السابق: ١/ ٨٩.

٤- إيراد الفتوى بطريقة عرض الإشكال؛ حيث تقف من خلال أسئلته وإشكالاته على الحوار العلمي الراقي في المجالس التي حوته، وقد ترتقي تلك الإشكالات إلى عنان المدارس المصرية، والعراقية، حيث حوارات القرافي، وغيره.

٥- كثرة الاستدلالات على عين المسائل؛ لإفادة القطع، على غرار المدرسة العراقية المتمثلة في فروع القاضي عبد الوهاب، وغيره.

٦- توظيف الفنون، واستثمار الأصول؛ لدفع الالتباس.

٧- اعتماد التخريج على الفروع، والأصول في الإفتاء.

- **المسألة الثانية: أصول الفتيا، وقواعدها من فقه مدرسة مازونة**

إنَّ لجمع أصول هذه المدرسة، وقواعدها تفصيلاتٍ وتفريعاتٍ لا يجمع شملها، ولا يحرِّر حقيقتها إلاَّ التأنِّي في استعراض الأقوال، والمآخذ، وتجزئة الأفراد إلى مسائلَ، وأبحاثٍ.

وإنَّ تحصيلَ الأمَّهاتِ من المُهِمَّات دونه خرطُ القَتَاد، وسبر المخبَّآت التأصيلية دونه بذل نفيس الأنفاس من الأوقات؛ لأنَّ الإحالة على أقوال الفقهاء وتوثيق تلك الإحالات - تحقيقاً- يفرض على المحقِّق طريقة الاستقراء الكامل لكل التفريعات الفقهية في كلِّ مذهب بعد تمحيصها، وبيان وجوه الاستدلال فيها. وتلك المشقة ورَّثها الأول للآخر، وأرهق بها المتبوعُ كاهلَ التابعِ؛ فأضحت وجهةُ من خلف استعراضَ أقوال من سلف؛ لبيان أصولهم ومستنداتهم الاجتهادية...، ولو بيَّن الأصل قواعده لصرف همَّة الفرع، إلى استثمار تلك المُحْدَثات والطوارئ.

وحُقَّ للمتأمل أن يتمثل مقولة: «وَكُلُ خَيْرٍ فِي إِبْدَاعِ مَنْ خَلَفْ»، لا مقولة: «وَكُلُّ شَّرٍ فِي ابتِدَاعِ مَنْ خَلَفْ»، إذا ما سلك المتأخِّر مسالك التحقيق، والتمحيص، واقتناص تلك المقدَّرات الأصولية.

وعليه، فإنَّه يتحتَّم على من رام دَرْك التأصيلات، أن يخوض غمار الاستقراء الفقهي، ومن أعظم النفائس، والدرر التي يتوسل بها لتحصيل المقصود، تلكم الذخائر المكنونة في نوازل مازونة، حيث الإبداع ، وحسن الاتباع، وأضحى حال الوصل بعد الهجر كحال من قال:

وَدَارٌ بالـــرِّقْمَتَيْنِ كَـــأَنَّهَـــا مَرَاجِيعُ وَشْمٍ فِي نَوَاشِرِ مِعْصَـــمِ
بِهَا العِينُ وَالأَرْآمُ يَمْشِينَ خِلْفَةً وَأَطْلاَؤُهَا يَنْهَضْنَ مِنْ كُـلِّ مَجْثَمِ
وَقَفْتُ بِهَا مِنْ بَعْدِ عِشْرِينَ حِجَّةً فَلأْيـاً عَرَفْتُ الـدَّارَ بَعْدَ تَوَهُّـمِ
أَثَافِيَّ سُفْعـاً فِي مُعَرَّسِ مرْجَـلٍ وَنُؤْيَاً كَجِذْمِ الحَوْضِ لَمْ يَتَثَلَّمِ
فَلَـمَّا عَرَفْتُ الدَارَ قُلْتُ لِرِبْعِهَـا أَلاَ أَنْعِمْ صَبَاحاً أَيُّهَا الرِّبْعُ وَاسْلم[1]

وعليه، فلبيان الأحكام والحِكَم التمست كتاب المازوني، وجعلته محلاً لهذه الدراسة المتواضعة، وبعد النظر والمعاودة وقفت على القواعد والحقائق الآتية.

(١) مجموع مهمات المتون، معلَّقة زهير بن أبي سلمى: ٧٩٦.

- القواعد الأصولية[1] والفقهية وعلاقتها بالإفتاء في مدرسة مازونة:

تعلَّق أبو زكرياء المازوني، ومن ورائه مدرسة مازونة، بطائفة من القواعد التي تناثرت عرائسها، واستغرقت محلاً محترماً في كتاب النوازل، ومن تلكم القواعد:

○ **القاعدة الأولى**: إعطاء المعدوم حكم الموجود، وإعطاء الموجود حكم المعدوم

وهي قاعدةٌ مشهورةٌ في الشريعة، وتسمى بقاعدة **التقدير**(المقدَّرات الشرعية)، وهي كما قال الإمام القرافي: «هي من قاعدة **تقدير** رفع الواقعات، لا من قاعدة رفع الواقعات[2]».

وقد ورد الاستدلال بهذه القاعدة في النوازل في معرض الحديث عن مسألة الجمع ليلة المطر لمن اعتاد التخلُّف عن الجماعة، حيث رفع المازوني -رحمه الله- إلى أشياخه جملة من الإشكالات: منها حكم جماعة جمعت في مسجد بعد جمع إمامها الراتب، هل جمعها صحيح؟

فأجاب الأشياخ: بتخريج هذه المسألة على نازلة نزلت بشأن الإمام الراتب إذا ترتب في بعض الصلوات دون بعض، هل تجمع فيه الصلاة التي لا يصليها ذلك الإمام مرَّتين، أو لا؟ فمن أجاز أجاز، ومن كره كره، وفيها قولٌ ثالثٌ: أنَّها تجمع فيه، ولو مرَّة واحدة، وقيل: المسألة من باب إعطاء المعدوم حكم الموجود[3].

---

(١) عرَّفها القرافي بقوله: «هي الأحكام الناشئة عن الألفاظ العربية خاصة، وما يعرض لتلك اللفاظ من النسخ والترجيح، نحو: الأمر للوجوب، والنهي للتحريم، والصيغة الخاصة للعموم ونحو ذلك..» الفروق: ١/ ٢-٣، والقواعد الفقهية: هي القواعد الفقهية الكليَّة والمشتملة على أسرار الشرع وحكمه.

(٢) انظر: الفروق: ٢/ ٢٨، الأمنية في إدراك النيّة:٧١.

(٣) الدرر المكنونة:١/ ١٦٨- ١٦٩.

والذي ظهر لي في توجيه هذا الإلحـاق والتخريـج، هو أنَّ المسـألـة الأخيرة تشبـه ما أورده السائل أولاً، إلا أنَّ الفرق بينهما أنَّ الإمام في المسألة التي تمَّ التخريج عليها، هو راتبٌ ترتب في بعض الصلوات دون بعض.

وكان جواب الأشياخ بأن لا فرق بين المسألتين؛ احتكاماً إلى قاعدة التقديرات الشرعية، فكأنَّ الذي ترتب في بعض الصلوات، هو راتب في جميعها حكماً، وتقديراً.

وعليه ، فإنَّ الأقوال الثلاثة تستغرق المسألتين، والله أعلم.

* ومن مسائل إعطاء المعدوم حكم الموجود:

- إيمان الصبي .
- الذمم في الإنسان.
- تقبُّل الإلزام والالتزام.

* ومن مسائل إعطاء الموجود حكم المعدوم:

- الماء مع المسافر، وهو يحتاجه لعطشه، أو عطش غيره، فإنَّه كالمعدوم، ويتيمم.
- وكذلك من معه نصابٌ حال عليه الحول، وهو يحتاجه لقضاء دينه[1].

○ **القاعدة الثانية:** قاعدة الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط

ومسمَّى هذه القاعدة: أنَّ كلَّ مشكوكٍ فيه ملغى في الشريعة الإسلامية؛ فإذا شككنا في السبب لم نرتب عليه حكماً، أو في الشرط لم نرتب الحكم أيضاً، أو في المانع رتبنا الحكم.

---

(١) انظر: الأمنية: ٧١- ٧٢.

ومن نماذج هذا الكلي:

١- إذا شك هل طلق أو لا، بقيت العصمة؛ لأنَّ الطلاق سبب لفك العصمة، والشك فيه يورث استصحاب ما كان.

٢- إذا شك في الطهارة، فلا يُقْدِم على الصلاة؛ لأنَّ الطهارة شرط، والشك فيها يعارض الإقدام.

٣- إذا شك في رِدَّة زيد قبل وفاته، فإنَّا نورث منه استصحاباً للأصل؛ لأنَّ الكفر مانع من الإرث، وقد شككنا فيه، فنورث[1].

هذا، وقد تمَّ الاستدلال بهذه القاعدة في نوازل مازونة على النحو التالي:

قال المازوني -رحمه الله-: «سألت عن قول ابن عبد السلام عند قول ابن الحاجب: ولو كان بيده خمسة مُحَرَّمِيَّة ثم خمسة رجبية، قال: لو اتَّجر في خمسة منهما فصارت عشرين، ولم يدر أهي المُحَرَّمِيْة، أو الرَجَبِيَّة، زكى لحول الأخيرة...»

وقد يقال: يلزم على أمره بالزكاة لحول الأخيرة تأخيرُ الزكاة عن محله؛ إذ يحتمل أن تكون هي الأولى، فلِمَ رجحتم أحد الاحتمالين على الآخر؟ إلا أن يقال: ارتُكِبَ أخفُّ الضَّررَيْن بتأخيرها لحول الثانية.

وأجاب عن المسألة الفقهية أبو العباس-رحمه الله-: «الزكاة لا تجب في الأموال الحولية إلا عند تيقُّن حلول الحول، ولا يقين إلا عند حلول الثانية، وأمَّا حول الأولى

---

(١) انظر: الفروق: ١/ ١١٠.

فلا يقين عنده؛ لاحتمال أن لا يكون بقي من الأولى شيء، ويرجع هذا الجواب إلى القاعدة المشهورة من أنَّ الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط...[1]».

ألتمس من هذا الحوار الحقائق الآتية:

١- تجلَّى في هذا الحوار قواعد استثمار الأصول، والكليات التراثية.

٢- تماثل الإشكال، والاستدلال على وجه ارتقى فيه الطالب والمطلوب، والسائل والمسؤول.

٣- أثر القواعد الأصولية في توجيه فتاوى المدرسة المازونية.

○ **القاعدة الثالثة:** لا يقع الشرع إلا على الغالب دون الشاذ النادر

تشير هذه القاعدة إلى أنَّ أحكام الشرع رُوعي فيها الغالب، وأنَّه لا أثر للنُّدور في انخرام القواعد، بل إنَّ النادر تحكمه قاعدة التقديرات الشرعية من حيث عدمُ المراعاة.

وقد ترجم الفقهاء هذه القاعدة بقولهم: «الأصل أنَّ السؤال أو الخطاب، يمضي على ما عمَّ وغلب، لا على ما شذَّ وندر[2]» التي من فروعها: أنَّ من حلف لا يأكل بيضاً، فهو على بيض الطير دون بيض السمك، ونحوه.

ومن جملة ما ورد في نوازل مازونة ، تأصيلاً وتفريعاً:

قول المازوني -رحمه الله-: «سُئِل بعض فقهاء بلدنا عن رجلٍ هربَ بامرأةِ رجلٍ، فخلا بها، فحملت منه، ثم طلقت بعد وضع حمل الزنى من العدة كما ذكر الله في كتابه؟

---

(١) الدرر المكنونة: ١/ ٢٤٩.

(٢) انظر: رسالة الكرخي في الأصول: ١١٠ وما بعدها، نقلاً عن القواعد الفقهية، للندوي: ١٢٩.

فأجاب ما نصُّه: أنَّ الذي عليه أهل العلم المقتدى بهم، والمعتمد على فتواهم أنَّ المخاطب بقوله تعالى: ﴿ وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾ [سورة الطلاق: ٤] ذوات الأزواج؛ لأنَّ في الآية ﴿ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ ﴾ [سورة الطلاق: ١]، ولا يطلق إلا ذوات العصم الثابتات، ولا يقع الشرع إلا على الغالب دون الشاذ النادر[1]».

أقتَنِصُ من هذه الفتوى والاستدلال الحقائقَ الآتية:

١- الترجمة الصحيحة للقواعد الشرعية.

٢- وأنَّ القواعد الفقهية مؤهلة لكي تكون متعلقاً حسناً في الإفتاء والاستنباط بعد إخضاعها لميزان الترقية، وهو يخالف ما قيل: من أنَّ هذه القواعد تقصد لجمع ما تناثر من الفروع الفقهية، وقد وظفت نوازلُ مازونة هذه القواعد توظيفَ إعمالٍ واستثمارٍ، لا توظيف إهمالٍ وتبويبٍ.

○ **القاعدة الرابعة:** ترك الاستفصال في حكايات الأحوال مع قيام الاحتمال يقوم مقام العموم في المقال.

وصورة هذه القاعدة أن النبي ﷺ إذا أجاب عن حكمِ مسألةٍ تحتمل وجوهاً متعددة، دون أن يسأل عن هذه الوجوه، كان ذلك قرينةً على أنَّ الحكم يعمُّ كل الوجوه، وهذه من القواعد التي عوَّل عليها الإمام الشافعي، مخالفاً أصول الحنفية التي خرَّجت هذه القاعدة على المجملات، ومن مثل هذه القاعدة : اللفظُ في قوله ﷺ لغيلان رضي الله عنه لَمَّا أسلم على عشر نسوة: «أَمْسِك أَرْبَعَاً وَفَارِق سَائِرَهُنَّ[2]» ظاهرٌ ظهوراً

---

(١) المصدر السابق: ٢/ ٥٠٤ بتصرُّف.

(٢) أخرجه مالك في الموطأ: كتاب الطلاق، باب: جامع الطلاق، رقم (١٠٧١).

قوياً في التخيير في حالين :حال إذا عقد عليهن عقوداً مرتبةً، وحال ما إذا عقد عقداً واحداً، فالاحتمالات مستوية، وهي في محل الحكم، ولو أراد ﷺ إحدى الحالين دون الأخرى لاستفصل غيلان عن ذلك، وحيث لم يستفصل، والأصل عدم علمه بحالة غيلان، وهو في مقام تقرير قاعدة كلية لجميع الخلق، ومن كان في مثل هذا المقام فشأنه البيان، فلما كان الأمر كذلك، فهو أبين على أنَّ الحالين سواء في الحكم[1].

أعمل الفقه المازوني هذه القاعدة على النحو التالي:

أعملها في مسألة تقرير الدليل الواضح المعلوم، على جواز النسخ في كاغد الروم؛ فبعدما أورد الإشكال، وساق الأجوبة الحسان لجملة من الفضلاء، وثَنَّى ببيان وجوه الاستدلال وعلل الأحكام، قلت: بعد طائفة من الاستدلالات الراقية، أورد حديثاً خرَّجه البخاري في: كتاب الطهارة، وكتاب الصلاة، وكتاب الجهاد، وكتاب اللباس، ومسلم في: كتاب الطهارة، رواه المغيرة ﷺ حين توضأ رسول الله ﷺ، وكانت عليه جبَّةٌ شاميةٌ ضيقة، قال: «ومعلوم أنَّها من نسج الكفار؛ لأنَّ الشام حينئذ لم تفتح، واحتمال كون الجبَّة جديدة أو لبست، وقد غسلت مرجوح بأنَّ الأصل عدم ذلك حتى يدل دليل على خلافه، لا سيما على قاعدة الشافعي المعلومة: من أنَّ ترك الاستفصال في حكايات الأحوال مع قيام الاحتمال يقوم مقام العموم في المقال[2]».

على معنى: أنَّ نسج الكافر، أو لباسه سواء في الطهارة؛ للقاعدة، وعليها يتخرَّج حكم جواز النسخ في كاغد الروم.

---

(١) تفصيل هذه القاعدة في تهذيب فروق القرافي : ٢/ ١٠١- ١٠٢.

(٢) المصدر السابق: ١/ ٧٨.

وفي هذه النازلة وحكمها يتجلَّى التطبيق الحسن للقواعد، والتمثيل الصحيح لها، والقدرة العلمية على الاستدلال.

- طرق رفع الخلاف حال التعارض:

قد تتدافع الأدلَّة والنصوص في ذهن المجتهد؛ لعدم إطلاعه على القادح في إحدى الأمارتين المتعارضتين، أو لخفاء وجه الجمع بينهما...، لهذا عقد أرباب الصنعة في أسفارهم باباً مستقلاً وسمَّوه بباب التعارض والترجيح، وبذلوا الوسع في إعمال الأدلة، واقتصروا في ترجيح بعضها على الضرورة التي تقدَّر بقدرها، حتى اشتهرت على ألسنتهم قاعدة «إعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما». وقد وجدت - تتبعاً لنوازل مازونة- أنَّ هذه المدرسة أخذت بنصيب وافر من تلكم القواعد، وأعملت تلك المدوَّنات في فقهها ونوازلها؛ لرفع العبث عن الأحكام بدفع التعارض عنها.

ومن تلكم المقدرات:

أولاً: الموازنة بين مراتب الأحكام، وطرق رفع الخلاف فيها.

كما يظهر في مسألة النجس والتَّعَرِّي والحرير، والتي أوردها ابن الحاجب، وصورها:

- من لم يجد إلا ثوباً نجساً، فإنَّه يقدِّم النجس على التعري.
- ومن لم يجد إلا ثوب حرير، فإنَّ ابن القاسم: يقدِّم التعري على الحرير.
- وإذا اجتمع النجس والحرير، فإنَّ ابن القاسم يقدِّم الحرير على النجس، وقد خالف أصله؛ لأنَّ من أصله تقديمَ التَّعَرِّي على الحرير.

وقد كان من طرق دفع هذا التعارض والاشتباه:

في الصورة الأولى: ستر العور ة آكد من طهارة الخبث؛ إذ قيل بنسبية إزالة النجاسة، وهو المشهور.

وفي الصورة الثانية: لبس الحرير معصية على الرجل في الصلاة وغيرها، وستر العورة قد قيل: إنَّه سنَّة، فصار تجنُّب الحرير آكد.

وفي الصورة الثالثة: حيث قدَّم ابن القاسم الحرير على النجس، وأورد عليه المحققون الفرق بين انفراد الحرير، وهذه المسألة في الحكم؛ فمنهم من سلَّم هذا الإلزام، وحمل قول ابن القاسم على اختلاف القول، ومنهم من التمس له الفرق، ولم يجعل ذلك اختلافَ قولٍ منه[1].

وعليه، فإنَّ من طرق دفع التعادل في هذه المدرسة وفقهها، الموازنة بين الأحكام من حيث التأكيد وعدمه، وأنَّ الأصل في تقديم صورة على صورة، هو التأكيد على الأشوف، والآكد.

ثانياً: تخصيص العلل الشرعية.

من وجوه دفع التعارض تخصيصُ الأقيسة، وتحرير ذلك أنَّ علَّة القياس قد توجد دون حكمها في بعض الصور والمَحَالِّ، لا لخلل في تلك العلَّة، بل لوجود ما يقتضي التخلف وعدم الجريان، وتخصيص العلل ليس مما اتفق عليه العقلاء والمشترعون، على النحو الآتي:

---

(١) المصدر السابق: ١/ ١٧٨- ١٧٩.

القول الأول: عدم جواز تخصيص العلل الشرعية: وهو مذهبٌ لأكثر أصحاب الشافعي والقاضي عبد الوهاب، والباجي من المالكية، وتعلَّق القوم بأنَّ الأصل في العلل هو الاطراد والجريان، أمَّا تخلفها فهو يؤذن بعدم عليَّتها[1].

القول الثاني: جواز تخصيص العلل الشرعية: وهو مذهب أبي حنيفة، وادَّعى القرافي أنَّه المشهور من مذهب المالكية[2]. وتوكأ أنصاره على أنَّ النقص ليس قادحاً في عليَّة الوصف الجامع، وأنَّ العلل أمارات على وجوه الأحكام وليست بموجبات، ويكفي في الأمارة أن توجد مع حكمها في الغالب.

القول الثالث: جواز تخصيص العلل المنصوصة دون المستنبطة.

القول الرابع: جواز تخصيص العلل المستنبطة دون المنصوصة.

القول الخامس: ارتباط الجواز بالمانع والشرط وجوداً وعدماً: وهو من مختارات البيضاوي، وابن الحاجب، والغزالي.

ولا شك في أرجحيَّة القول المجيز للتخصيص حال وجود المقتضي؛ لأنَّه لا وجود لعموم في شرعنا إلا وقد خصص، بل إنَّ التخصيص طريق من طرق الإغراق في الاحتكام إلى العمومات، وهو من طرق دفع التعارض.

وهو عين ما ذهب إليه فقه المدرسة المازونية، حيث جاء في الدرر: «العلَّة الشرعية قد يمنعها مانع، بخلاف العلَّة العقلية[3]».

---

(١) انظر: قواطع الأدلة، ابن السمعاني: ١/ ٣١١، المثدمة في الأصول، ابن القصار: ١٠٨، الإشارة في أصول الفقه، الباجي: ٣١١، البحر المحيط، الزركشي: ٧/ ٣٣٠.

(٢) شرح تنقيح الفصول، القرافي: ٢/ ١٧٥، كشف الأسرار، البزدوي: ٤/ ٥٧.

(٣) المصدر السابق: ٢/ ٥٩٠.

ثالثاً: تخصيص عموم الأخبار بالمصالح.

من أصول المالكية جواز التمسك بالمصلحة، ولو كانت مرسلة كأصل مستقل بذاته، ولهذه المقولة فلسفةٌ ذكرتُها في كتاب مناهج الفتيا والاستدلال بخبر الآحاد[1].

وحال التعادل بين الاستصلاح وبعض الأدلة الجزئية، فالمناسِبُ المرسَل مؤهَّلٌ لتخصيصِ كلِّ دليلٍ عامٍ، وفي هذا المسلك جمع بين الأمارات المتعارضة، وهي الفلسفة التي عوَّلت عليها مدرسة مازونة تفريعاً، وهو ما استفيد من الدرر تأصيلاً.

قال في الدرر: «سُئل بعض فقهاء بلادنا عن أطفال أهل الحرب ونسائهم إذا أُسِروا وقد كانوا يحاربون مع كبارهم؛ هل حكمهم حكم الذكور الكبار؟ وكيف إن لم يكن منهم إلا حمل الحجارة لمقاتلتهم؟»

فأجاب: «اعلم، أن النَّهي قد ورد عن قتال الأطفال، والنساء نهياً مطلقاً؛ لم يخص به حالة من حالة، لكن تصرَّف علماؤنا في ذلك بدقيق نظرهم، فقالوا: من برز من هذين الصنفين لقتالنا ودفعنا راجلاً أو راكباً بسلاحه، أو عصاه ...، فلنا مقاتلته[2]».

وعليه، فإنَّ الناظر لا يشك في أنَّ مأخذ هذه الفتوى إنَّما هو تعارض النصوص العامة مع ما يسمى بالمناسب المرسل، وتقديم الأخير على المتقدِّم بياناً؛ أي بتخصيص عمومه إن كان عاماً، أو تقييد مطلقه إن كان مطلقاً، وقد يؤدي إلى ذلك اجتهاد مجتهد.

---

(١) الأخضري: مناهج الفتيا والاستدلال بأخبار الآحاد، موقف القاضي عبد الوهاب المالكي من مناهج الاستدلال، أصل الكتاب بحث ألقي بالملتقى الأول لدار البحوث وإحياء التراث بالإمارات العربية المتحدة، حول القاضي عبد الوهاب: ٥٠.

(٢) المصدر السابق: ١/ ٣٣٢.

وفي مسألة ما يجوز مسُّه من أعضاء الميت عند غسله، ما يعضِّد هذا القيل:

حيث أجاب الأشياخ: «لما كان التيمم ينوب عن الطهارتين عند الضرورة، اقتصر عليه في هذا المحل؛ جمعاً بين مصلحة الميت، ومصلحة المنع من مسِّ الأجانب، وكان تيمم المرأة إلى الكوع اقتصاراً على أقل ما يجزئ في التيمم؛ لأنَّ طلب الستر في حقها بالنسبة إلى الرجل آكد منه في حق الرجل بالنسبة إليها، ولذلك تُيَمِمُهُ هي إلى المرفقين، فتوصله غاية التيمم، وإنَّما قلنا: إنَّ طلب سترها منه آكد من العكس؛ لأنَّ عورتها بالنسبة إليه جميع جسدها في قول، وآخر ماعدا الوجه والكفين، وحكمها هي فيما تراه منه كحكمه فيما يراه من ذوات محارمه[1]». قلت: ومن أشكل الإشكالات شرح البديهيات.

رابعاً: دفع مفهوم النَّص الذي قد يكون مقصوداً بالنَّص.

استخلصت هذه القاعدة من مسألة اختلافهم في جواز بقر بطن؛ لأجل الجنين المرجوة حياته، هل يجوز أو لا؟

قال: «منعه مالك وابن القاسم؛ لحرمة الميت، وإن أدَّى إلى إتلاف مال معتبر؛ لعدم التفريق بين الحياة والموت، وقد قال ﷺ: «كَسْرُ عَظْمِ الْمُسْلِمِ حَيًّا كَكَسْرِهِ مَيِّتاً[2]»».

قال[3]: «ويلزم مثله في الكافر بالقياس عليه، وقيد المسلم لا مفهوم له، بل يستبعد من تشوف الشرع له؛ بدليل أمره ﷺ بالقيام لجنازة ذمي حيث قال: « أَلَيْسَت نَفْساً».

---

(١) المصدر السابق: ١/ ٢٣٧.

(٢) أخرجه أبو داوود في سننه: كتاب الجنائز، باب: في الحفار يجد العظم، هل يتنكب ذلك المكان؟ رقم (٢٧٩٢)، وأحمد في مسنده: باقي مسند الأنصار، رقم(٢٧٩٢).

(٣) المصدر السابق:١/ ٦٠.

آية ذلك: أنَّ الحرمة ثابتةٌ للمسلم منطوقاً، ومنفيَّة عن الكافر مفهوماً، ومآلُ ذلك وقوعُ هذا التعارض بين مفهوم هذا النص، ومنطوق حديث: «أَلَيْسَت نَفْساً».

ولرفع هذا التعارض بين مفهوم النص ومنطوقه، أهملتِ الفتوى المتقدمةُ المفهومَ؛ لوجود مستند شرعي.

- التعويل في الإفتاء على مقاصد الشريعة:

إنَّ الحديث عن مقاصد الشرع ذو شجونٍ، وفيه الصفاءُ الأكملُ؛ حيث يقف النظر عند مرادات الشـارع من الأحكام؛ ليكون على بصيرةٍ من إعمـال ما أمر به فلا يخالف، أو نهي عنه فلا يتجرَّأ.

وحمل الأحكام على مقاصد، والفتاوى قدر مشترك بين العقلاء، ومن جزئياته التعليل جملةً، وتفصيلاً، وبعد إنعام النظر في نوازلنا واستصحاب منازلها التي قيلت فيها، وجدتُ ضرب الأمثـال، وسوق جمل من الاستدلال لهذا الفن المتميز، ولُبَابُ ما ذكر في الدرر من مقاصد وأحكام:

أولاً: مقاصد الحث على نكاح الأبكار.

ذكر في الدرر أنَّ الولدَ مع البكر أرجى؛ كالأرض الجمَّة بالنسبة إلى ما يلقى فيها، وتكثير الولد هو مقصود النكاح الأعظم، وقد دلَّ على هذا المقصود مستندات قرآنية، ونبوية أهَّلت هذه الحكمة؛ لترتقي إلى درجة المقصود.

ومن الإشكالات التي قد تشوش على ما قيل، أنَّه دلَّت أدلة على اعتبار القصد السابق ممَّا يؤكد فضل الأبكـار على غيرهنَّ، ولم يتزوج النبي ﷺ منهنَّ غير عـائشة -رضي الله عنها-، فما المقصود إذن؟

جوابه: أنَّه لا ينكر فضلهنَّ أحد، ولكن ورد في القرآن قوله تعالى:﴿ ٱلۡمَالُ وَٱلۡبَنُونَ زِينَةُ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۖ ﴾ [سورة الكهف: ٤٦]، وقوله تعالى: ﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلۡبَنِينَ ﴾ [سورة آل عمران:١٤].

على معنى: أنَّ الولدَ فتنةٌ، ومشغلة عن الله إلا من عصم، ومقام النبي ﷺ التجافي عن دار الغرور إلا ما يعين على دار البقاء، ولمَّا كان في كثرة التزويج قطع اشتغال النفس بما جبلت عليه من الشهوة، خصَّ به ﷺ؛ لأنَّه معين على الآخرة، واقتصر منه على النوع الذي هو أبعد من تحصيل الفتنة.

ومن المقاصد -أيضاً- أنَّه لو كثر ولده، لكانت الكثرة في مَظِنَّة أن يعيش بعضُهم بعده فيكون نبياً، وقد ذكر مثله بعض المفسرين في قوله تعالى: ﴿ مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمۡ ﴾ [سورة الأحزاب:٤٠]؛ لأنَّه ﷺ خاتم النبيين، لا نبيَّ بعده، فناسب حسمَ الطريق إلى الولد[1].

✓ **والحاصل:** أنَّ ما ذكر من مقاصد الشرع ليس محض أوهام أو تخيُّلات؛ لكونه مدعماً بالمستندات، وقد رفع عنه ما ورد من الاستثناءات مع بيان المقصود الذي اقتضى التخصيص.

---

(١) المصدر السابق: ١/ ٤٠٤، بتصرَّف.

ثانياً: الإفتاء على مقتضى درء الفساد.

من المقاصد ذات الأجناس البعيدة جلبُ الصلاح ودرءُ الفساد، وهي الأجناس التي تعلَّقت بها الأحكام وجوداً وعدماً، ولما كان من مقاصد الشرع موافقة مقصود المكلَّف مقصودَ الشرع، فمن الواجب أن يتعلَّق النظر حال الاجتهاد أو الإفتاء بهذا القدر. وقد أعملت مدرسة مازونة هذا الأصل في جملة ما أفتت به، وآية ذلك:

١- ما جاء في مسألة: هل يجرح الرجل بحضور زوجته حفلات اختلاط الرجال بالنساء؟

وأجاب الفضلاء: بأنَّ ذلك جرح في حقه؛ لما لا يخفى ما يُنتِج الاختلاطُ في هذه المواطنِ الرذيلةِ من المفاسد.

٢- ما جاء في مسألة الجنب الذي لا يجد الماء إلا في المسجد:

حيث قيل: يغتفر القدوم على المكروه؛ لتحصيل الواجب؛ لأنَّ تجنُّب المكروه من باب جلب المصالح، وفعل الواجب من ذلك، ومن درء المفاسد، ودرء المفاسد مقدَّم على جلب المصالح[1].

وقد تلتمس هذه المسألة للتمثيل بها في باب الموازنة بين الأحكام، احتكاماً إلى فن المقاصد.

٣- في مسألة دفع الزكاة لأهل البيت إن خيف عليهم الضياع:

أجاب الفضلاء: بأنَّ المشهور من المذهب أنَّهم لا يعطون من الزكاة، أمَّا إن قصَّر الخلفاء في حقوقهم، فإنَّه يرتكب أخف الضررين، ولا ينظر في حفدة الرسول ﷺ،

---

(١) المصدر السابق: ١/ ١٣١.

حتى يموتوا جوعاً، لهذا فالأفضل لهذا الزمان أن يعطوا، وربَّما كان إعطاؤهم أفضل من إعطاء غيرهم[1].

تقرِّر هذه الفتوى مدى الاعتماد على الواقع في تنزيل الفتاوى، كما تستحضر ما يسمى ضرورة الاحتكام إلى ميزان التعادل بين الصلاح والفساد؛ إذ الفتوى تكون على مقتضى ما غلب.

وعليه، فإذا كان عدم إعطاء الزكاة لأهل البيت هو المحقق في زمانهم، فإنَّ التعويل عليه في كل زمان قد يوقع المكلفين في حرج، ودفع الحرج مقصد من مقاصد الشرع، كما أنَّ من مقاصده دفع الضرر، ودرء الفساد.

ثالثاً: الكشف عن المقصود بتَتَبُّع روايات الحديث.

سلك أئمة المقاصد سبلاً في الكشف عن مراد الشارع، وانحصرت طرائقهم - تدويناً - في منهج الإمام الشاطبي، والإمام الطاهر بن عاشور المتمثَّل في:

١- مجرد الأوامر والنواهي الابتدائية والتصريحية.

٢- علل الأوامر والنواهي.

٣- المقاصد الأصلية والتابعة.

٤- سكوت الشارع.

٥- الاستقراء.

٦- التواتر.

---

(١) المصدر السابق: ١/ ٢٥٠.

وبعد النظر في نوازل مدرسة مازونة، قد يقف المتأمِّل عند بعض المسالك التي قد تُعتمد كطريق للكشف عن مقاصد الشارع، ومن جملة ما وقفت عليه: الاعتماد على اختلاف الروايات؛ لبيان مراد الشرع[1].

هذا آخر ما جاد به الفكر ودوَّنه القلم، وقد قيل: حسبك من القلادة ما أحاط بالعنق، والله أعلم.

* * * * *

(١) انظر: المصدر السابق: ١/ ١٥٥، وما بعدها.

النموذج الثالث: قاعدة الاحتياط ضبطاً وتنزيلاً.

إنَّ الاهتداء بالأدلة الشرعية والمصلحة يجعل الحلالَ بَيِّناً، والحرامَ بيِّناً، وتقرير ذلك: أنَّ أفعال المكلفين تتردد بين الإقدام، والإحجام بالنظر إلى فروع القسمين المتباينين، ولكن الذي يُشْكِلُ -في الموطن المذكور- الحالاتِ التي يلتبس فيها الجواز وعدمه، ويشتبه فيها الإثبات والنفي.

أقول: يعوَّل هاهنا على قاعدة الاحتياط، وقاعدة الورع[1].

فما حد المذكور لغةً، واصطلاحاً؟ وما الضوابط التي تحكمه في عرف الشرع؟

- **المسألة الأولى: الحقيقة اللغوية، والاصطلاحية للورع، والعلاقة بينهما**

- الحقيقة اللغوية للورع:

الورَعُ -محرَّكةٌ- من وَرِعَ الرجل كـ (وَرِثَ)، هذه اللغة المشهورة التي اقتصر عليها الجماهير. والرِّعَةُ -بالكسر-: الهدي وحسن الهيئة، أو سوءها. وورَّعهُ عن الشيء توريعاً: كفَّه عنه، ومنه حديث عمر ﷺ: «ورِّع اللِّص ولا تراعه»؛ أي إذا رأيته في منزلك، فادفعه، واكففه، ولا تنظر ما يكون منه.

---

(١) سيقت هذه المقدمة لبيان مقصدين:

المقصد الأول: بيان أن الله عز وجل لم يخلق الإنسان عبثاً، ولم يتركه يهمي همي الدواب والإبل، بل جعل له علامات يهتدي بها إلى الحق، وإن خفيت معانيه، وإن تبدلت دياره وأزمنته.

المقصد الثاني: بيان مراتب الاستدلال، والتدرج فيها إلى أن يتم الاحتكام إلى الورع.

للورع عدَّة مفاهيم، منها: التحرُّج والكف عن الحرام، ثم استعير للكفِّ عن الحلال والمباح. كما يطلق على الجبان، سمي به؛ لإحجامه ونكوصه.

قال ابن السكيت: «وأصحابنا يذهبون بالورع إلى الجبان، وليس كذلك...» .

كما يطلق على الصغير الضعيف الذي لا غناء عنده، وقيل: هو الصغير الضعيف من المال وغيره: كالرأي، والعقل، والبدن.

والجامع في هذه الإطلاقات هو: أنَّ الورع أصل لكل إحجامٍ وتركٍ وكفٍ، وكلِّ ما لا غناء عنده: كالجبان، والضعيف، والصغير[1].

- **الحقيقة الاصطلاحية للورع:**

قال الجرجاني: «هو اجتناب الشبهات؛ خوفاً من الوقوع في المحرمات[2]».

وقال القرافي: «هو ترك ما لا بأس به؛ حذراً مما به البأس[3]».

تشير هذه الحدود إلى ضرورة الالتزام بالترك حال الالتباس، وتعذر الترجيح بين الإقدام الملائم، والإحجام المنافي، وإلى ضرورة مراعاة شبهة التحريم، والتعلق بها عند التردد بين طرفي الوجود والعدم على التساوي، وإلى أنَّ الورع من أفعال الجوارح.

---

(١) انظر: تاج العروس من جواهر القاموس، الزبيدي: ٥/ ٥٣٨ وما بعدها، العين، الفراهيدي: ٢/ ٢٤٢ وما بعدها، المعجم الوسيط: ٢/ ١٠٦٧ وما بعدها، لسان العرب، ابن منظور: ٨/ ٣٨٨.

(٢) نقلاً عن: تهذيب الفروق: ٤/ ٢٣٥.

(٣) الفروق: ٤/ ٢١٠.

- **العلاقة بين الحقيقة اللغوية، والحقيقة الاصطلاحية:**

تظاهرت الحقيقتان على أنَّ الورع صفة تحمل صاحبها على اجتناب الشبهات، وتدفعه إلى ملازمة الأعمال الجميلة والمداومة عليها، كما تحثه على ترك ما لا بأس به؛ خشيةَ الوقوع في المحظورات.

✓ **والجامع بين الحدَّين:** الكف والدفع في كلٍّ.

▪ المسألة الثانية: الأصل التشريعي لقاعدة الورع.

يتمثل الأساس التشريعي للقاعدة في قوله ﷺ: «إنَّ الحلال بيِّنٌ وإنَّ الحرام بيِّنٌ، وبينهما مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام؛ كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يرتع فيه، ألا وإنَّ لكلِّ ملك حمى، ألا وإن في الجسد مضغة، إذا صلحت صلح الجسد كلُّه، وإذا فسدت فسد الجسد كلُّه، ألا وهي القلب[1]».

ووجه الاستدلال في هذا الأصل: هو أنَّه نصٌ في إثبات الأقسام الثلاثة: الحرام، والحلال، والشبهة. والحرام البيِّن: كالخمر، والخنزير، والميتة، والدم المسفوح، والزنا،

---

(١) أخرجه البخاري: في كتاب الإيمان، باب: فضل من استبرأ لدينه (٣٩)، رقم (٥٢)، وفي كتاب البيوع، باب: الحلال بين والحرام بين وبينهما مشتبهات(٢)، رقم (٢٠٥١)، وأخرجه مسلم: في كتاب المساقاة، باب: أخذ الحلال وترك الشبهات، رقم (١٥٩٩)، وأبو داود: في كتاب البيوع، باب: ما جاء في ترك الشبهات، رقم (٣٣٢٩)، والترمذي: في كتاب البيوع، باب: ما جاء في ترك الشبهات، رقم (١٢٠٥)، والنسائي: في البيوع، باب: اجتناب الشبهات في الكتب، وابن ماجه: في الفتن، باب: الوقوف عند الفتن، رقم (٣٩٨٤).

والغيبة، والنميمة...، أما الحلال البيِّن الواضح: كالسمك، والفواكه، والزيت، والعسل، والسمن، ولبن مأكول اللحم...، وأما المشتبهات: فهي القسم المتوسط الذي لا يعلمه كثير من الناس.

وعليه، فلا بدَّ من توقيت حقيقة هذا القسم، وبيان مراتبه، وحصر مثاراته؛ لتتميز الشبهة عن الحلال والحرام، ولتتجلى ضروب الورع فيه.

بيان ذلك: أنَّ الشبهات هي المواطن التي يلتبس على المكلفين أمرها؛ لوجود ما يقتضي ذلك من تدافع الأدلة والاعتقادات.

قال حجة الإسلام الغزالي: «وإنَّما الشبهة نعني بها ما اشتبه علينا أمره؛ بأن تعارض فيه اعتقادان صدرا عن سببين مقتضيين للاعتقادين[1]».

وقال ابن حجر الهيثمي: «هي كلُّ ما ليس بواضح الحلِّ والحرمة مما تنازعته الأدلة وتجاذبته المعاني؛ فبعضها يعضده دليل الحرام، وبعضها يعضده دليل الحلال[2]».

وعليه، فإنَّ مثار الشبهة تماثل المآخذ على وجه يمنع من إلحاق المسألة بأصل من الأصول المتعارضة، أو بما تقرر في الشريعة من حكمي الإباحة والتحريم.

---

(١) إحياء علوم الدين: ٢/ ٩٩.

(٢) فتح المبين شرح الأربعين: ١١٢-١١٣ بتصرَّف.

✓ **مثاراتُ عدم الترجيح في موضع الاشتباه:**

- **المثار الأول: الشك في السبب المحلِّل والمحرِّم**، وأقسامه أربعة:

القسم الأول: وقوع الشك في المحلِّل بعد العلم بالتحريم.

يوجب هذا القسم استصحاب أصل التحريم، وطرح الشبهة؛ لأن اليقين لا يزول بالشك، وفي ذلك احتكام إلى القطع الذي تؤيده قاعدة الورع.

فإذا رمى صيداً، فوقع في الماء مجروحاً، فصادفه ميتاً، فاشتبه عليه سبب موته الذي يعتريه احتمال الغرق أو الجرح، فإذا كان ذلك، فإن الصيد يحرم؛ طرداً لأصل المنع.

قال الدردير: «لو رماه المسلم المميز، فسقط في ماء ومات، فلا يؤكل؛ للشك في المبيح؛ هل مات من السهم فيؤكل، أو من الماء فلا يؤكل[1]».

وعلى هذا ينزَّل قوله ﷺ: «لا تأكله؛ فلعله قتله غير كلبك[2]».

القسم الثاني: وقوع الشك في المحرّم بعد العلم بالحلِّ.

يوجب هذا القسم الالتفات إلى أصل الحل، ونبذ شبهة التحريم؛ إعمالاً لقاعدة اليقين، وقد يرجح جانب الشبهة ها هنا، فيفي بالاجتناب؛ تحقيقاً لقاعدة الورع.

يدل على ذلك فتوى الإمام الشعبي بالاجتناب في حق رجلين كانا قد تنازعا، فقال أحدهما للآخر: أنت حسود، فقال الآخر: أحسدنا زوجته طالقة ثلاثاً، فقال الآخر: نعم، وأشكل الأمر.

---

(١) الشرح الصغير: ١/ ٢٩٥.

(٢) متفق عليه.

على معنى: أن فتوى الإمام القاضية بتحريم الزوجين معاً، إنما تُحمل على الورع، لا على التحريم المحقق.

قال الغزالي معلِّقاً هذا الحكم: «إن أراد به الورع فصحيح، وإن أراد التحريم المحقق فلا وجه له؛ إذ ثبت في الحياة، والنجاسات، والأحداث، والصلوات أن اليقين لا يجب تركه بالشك، وهذا في معناه[1]».

قلت: يشهد للورع في هذا المقام ما قيل من أنه: «إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام الحلال[2]». وأن جانب الحظر أغلب في نظر الشرع، وإن قلَّ أثره وقوي مدرك الحلال.

القسم الثالث: طريان المحلل بظن غالب بعد العلم بالتحريم.

فهذا ينظر فيه: فإن كان لغلبة الظن سبب معتبر شرعاً، فالمختار الحل، وإن كان الورع والتنزيه يوجبان الاجتناب.

ويمثل لهذا القسم بالصيد الذي يرمى، فيغيب عن الجارح، ثم يدركه ميتاً وليس عليه أثر سوى سهمه، مع احتمال كونه مات بسبب آخر: فإن ظهر أثرُ الأخير، وجب اجتنابه، وحرم الإقدام عليه، وكانت هذه المسألة من ملحقات القسم الأول[3]، فإن لم يظهر سبب آخر، فالأصل الحل؛ لأن أثر السهم سبب ظاهر وقد تحقق، وطريان غيره مشكوك فيه، فلا يدع القطع بشبهة الشك.

قال في الموطأ: «لا بأس بأكل الصَّيد وإن غاب عنك مصرعه، وجدت به أثراً من كلبك، أو كان به سهمك، ما لم يبت، فإذا بات، فإنه يكره أكله[4]».

---

(١) المرجع السابق: ٢/ ١٠٠.

(٢) قال الحافظ العراقي: لا أصل له، وقال البيهقي: هو حديث رواه جابر الجعفي، وهو رجل ضعيف عن الشعبي، عن ابن مسعود، وهو منقطع.

(٣) القسم الأول: وقوع الشك في المحلل بعد العلم بالتحريم.

(٤) الموطأ: ٤٢٧.

وقال في المعونة: «إذا لم يرَ هناك أثراً لغيره، علم أن سهمه قتله[1] ...» .

ويدل على ذلك: ما رواه سعيد بن جبير عن عدي بن حاتم ﷺ، قال: يا رسول الله: إني أرمي الصيد فأطلبه فلا أجده إلا بعد ثلاثة، فقال: «إذا وجدت أثر سهمك ولم يأكل منه السبع، فكله[2]» وعليه، فإن وُجِدَ قولٌ للعلماء يخالف هذا الحكم المجرد، فإنه محمول على الورع والاحتياط والتنزيه.

القسم الرابع: طريان المحرم بظنٍ غالبٍ، وسببٍ معتبرٍ شرعاً، بعد حلٍّ معلوم يَرْفَع الاستصحابَ في هذا الموضع، ويقضي بالظن الموجب للتحريم.

فإن قال: إن قتل زيدٌ صيداً منفرداً بقتله، فامرأتي طالق، فجرحه وغاب عنه، فوجده ميتاً، حرمت عليه زوجته؛ لأنه -في الأصل- منفرد بقتله. وهذه من المسائل التي يغلب فيها التحريم الثابت بظن غالب.

✓ **والحاصل في الأقسام الأربعة المذكورة آنفاً:**

أن كل ما حكم فيه بالحلِّ، فهو حلال في الأصل، والاحتياط تركه، ولا يكون المتجرِّئ عليه من صنف المتقين والصالحين، بل من صنف العدول[3].

---

(١) انظر: المعونة، القاضي عبد الوهاب: ٢/ ٦٨٧.

(٢) أخرجه البخاري: في كتاب الصيد، باب: الصيد إذا غاب عنه، رقم ٥٤٨٤.

(٣) درجات الورع: (أ) ورع **العدول**: وهو الذي يوجب التفسيق عن اقتحام حياضه، ويسقط العدالة، وهو التورع عن كل ما تحرمه فتاوى الفقهاء (ب) ورع **الصالحين**: وهو التنزُّه عما يتطرق إليه احتمال التحريم. (ج) ورع **المتقين**: وهو الذي لا شبهة فيه، ولكن يخاف منه أداؤه إلى محرم. (د) ورع **الصديقين**: وهو ما لا بأس به، ولا يخاف منه أن يؤدي إلى ما به بأس، ولكنه يتناول لغير الله، وعلى غير نية التقوى به على عبادة الله، انظر: الإحياء: ٩٤ وما بعد.

- **المثار الثاني: شك منشؤه الاختلاط:**

بيان ذلك أن يتوارد الحلال والحرام على محلٍّ واحد، فيوقع خلطاً بينهما؛ للاشتباه وعدم التميز. على معنى: أن الخلط بين وضعي الحرمة والحل هو مصدر الشك عند الناظر، والخلط: إما أن يقع بمحدود، أو بما لا حد له[1]، والاختلاط المؤقت -المحدود-: إما أن يكون اختلاط امتزاج بحيث لا يتعرف عليه بالإشارة؛ كاختلاط المائعات، أو يكون اختلاط استبهام مع تمييز أعيانه.

✓ **والقدر المحصَّل فيما ذكر:** أن أقسام هذا المثار ثلاثة:

القسم الأول: أن تستبهم العين بعدد محدود.

من أمثلة هذا القسم: اختلاط الميتة بمُذكَّاة أو بخمس مذكيات، وكاختلاط رضيعة بتسع نسوة، وكاختلاط الأختين بعد تزوجه بواحدة منهما.

والحكم في هذه المسألة يوجب اجتناب الجميع اتفاقاً؛ لأن الاجتهاد متعذِّرٌ، قال القرافي: «إذا شكَّ في ميتة مع مذكاة؛ أيتها المذكاة، حرمتا عليه بسبب الشك[2]».

القسم الثاني: اختلاط حرام محدود بحلال غير محدود.

من أمثلة هذا القسم: اختلاط رضيعة بنسوة بلد كبير، والحكم فيه: هو جواز النكاح بمن شاء من نساء ذلك المصر.

---

(١) ضابط الحد: كل عدد لو اجتمع على صعيد واحد، وعسر على الناظر عدهم بمجرد النظر؛ كالألف والألفين، فهو غير محدود، وما يسهل؛ كالعشرة والعشرين، فهو محدود وبين الطرفين أوساط متشابهة تلحق بأحد الطرفين بالظن. انظر: إحياء علوم الدين: ٢/ ١٠٣.

(٢) الأمنية في إدراك النية: ٤٧، وانظر: قواعد الأحكام في مصالح الأنام: ٢/ ٧٢ وما بعدها.

ولا يمكن أن نعلِّل - في مقام ذكر أحكام تلك الصور- بكثرة الحلال؛ لئلا يسد باب النكاح على كل من ضيع رضيعاً أو قريباً أو محرماً؛ فإن ذلك من الحرج الذي أمر برفعه على المكلفين.

القسم الثالث: اختلاط حرام غير محدود بحلال غير محدود.

ومثاله: حال الأموال عند فساد الزمان، والحكم فيه: أن الاختلاط في هذا القسم لا يورث تحريماً إلا إذا اقترن بالشيء المعين أمارةٌ تؤذِن بتحريمه، وإلا فهو حلال لا يفسق آكله. فإن استدل على الترك نقلاً، فهو من قبيل الورع.

يدل على ذلك أن الصحابة أدركوا الإمارات الظالمة ولم ينقل عن أحد منهم الامتناع عن الشراء والبيع في الأسواق، بسبب نهب المدينة ثلاثة أيام زمن يزيد، بل كان المتحرج منهم تلك الأموال يشار إليه بالورع.

قال الغزالي -رحمه الله-: «ومن أوجب ما لم يوجبه السلف الصالح، وزعم أنه من الشرع ما لم يتفطنوا له، فهو موسوسٌ مختل العقل...[1]».

---

(١) إحياء علوم الدين: ٢/ ١٠٤.

- **المثار الثالث: أن يتصل بالسبب المحلل معصية تعتري قرائنه، أو لواحقه، أو سوابقه، أو عوضه.**

- ومن نماذج معصية القرائن:

- البيع في وقت النداء من يوم الجمعة[1].

- البيع على بيع الغير، والسوم على سومه[2].

- وكل نهي يرد على العقود دون أن يفسدها.

- الاصطياد بكلب مغصوب.

- الذبح بالسكين المغصوبة.

- البذر المزروع في الأرض المغصوبة.

✓ **والحاصل في الجميع:** هو أن ما استفيد من تلكم المسالك، لا يحكم بتحريمه، بل هو مكروه، وللكراهية -في هذا الموطئ- درجاتٌ؛ فقد ترتقي تلك الكراهة إلى درجة الحرام، وقد تنتهي إلى درجة التنطُّع والمبالغة، وما بين الدرجتين منزلة يتجاذبها الطرفان، وحكم الورع يناط بتلك الدرجات نفياً وإثباتاً وأهميةً.

قال الغزالي-رحمه الله-: «فالكراهة في صيد كلب مغصوبٍ أشد منها في الذبيحة

---

(١) وهو ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ﴾ [الجمعة: ٩].

(٢) وهو ما يشير إليه حديث النبي ﷺ: «... ولا يبيع الرجل على بيع أخيه، ولا يخطب على خطبة أخيه ...».

بسكينٍ مغصوب، ويليه شبهة البذر المزروع في الأرض المغصوبة، ويليه البيع في وقت النداء...[1]».

- ومن أمثلة معصية اللواحق: (وهي المعصية التي تكون في سياق تصرف معين)

- بيع العنب من الخمَّار.

- وبيع الغلمان من أهل الفجور.

- وبيع السلاح من قطَّاع الطرق.

بيان ذلك: أن البيع مشروع في الأصل، ولكن تعقلت به أوصاف عارضة أورثت شبهة في المأخوذ -الثمن-، وكان المباشر لتلك العقود مُعِيناً على المعصية.

فإن كانت فتاوى تصحح تلك التصرفات؛ إعمالاً لأصل الجواز، وتبيح الأثمان، وتحكم بعصيان العاقد، لمخالفة مقصود الشارع، فإنَّ الورع يقتضي ترك المأخوذ.

قال الغزالي: «والأقيس أنَّ تلك العقود صحيحةٌ، والمأخوذ حلال، وتركه من الورع المهم، وليس بحرام[2]».

- ومن مثل معصية السوابق أو المقدمات:

- الامتناع من أكل شاة علفت بعلفٍ مغصوبٍ، أو رعت في مرعىً حرامٍ.

- ما نقل عن بشر بن الحارث من امتناعه عن الماء المساق في نهر أمر بحفره ظالم.

- وما نقل من امتناع ذي النون من طعام حلال أوصل إليه على يد سجَّان.

---

(١) إحياء علوم الدين: ٢/ ١١١.

(٢) المرجع نفسه: ٢/ ١١١.

✓ **والجامع:** هو أنَّ التعلق في هذه الموارد بالامتناع هو من قبيل الورع الذي لا يمكن تكليفُ عامة الخلق به.

▪ أما المعصية في العوض:

فصورتها أن يشتري طعاماً -مثلاً- بعوضٍ مؤجلٍ، فيقتضي من غصب أو مال حرام.

والحكم في هذه المسألة يختلف بالاعتبارات الآتية:

- فإن أخذ الشيء واستهلكه قبل الوفاء بالثمن، فهو حلال إذا كان التسليم بطيب قلب البائع.

- وإن قضى العوض بعد الأكل من الحرام، ظلَّ مشغولَ الذمة إلا إذا أبرأه البائع من الثمن مع علمه بحرمته، فتحصل البراءة، ولا يبقى عليه مَظْلمَة التصرف في الدراهم الحرام، أما إذا ظن البائع أنَّ الثمن حلال، فلا يسقط الدين.

- فإن لم يستلم الشيء عن طيب نفس، ولكن أخذ دون ذلك، فأكله حرام بإطلاق.

- فإذا قبض الثمن الحرام قبل الأكل، فإن كان البائع عالماً بالحرمة، بطل حقه في حبس المبيع، وبقي الثمن معلقاً في الذمة، وفي هذه الحالة لا يحرم أكل المبيع؛ بسبب بقاء الثمن.

- فأما إذا لم يعلم بحرمة الثمن، فحق له حبس المبيع حتى الوفاء.

✓ **والجامع فيما ذكر في هذه الوجوه:** أن حكم التحليل والتحريم في الاحتمالات الواردة إنما كان بالنظر إلى مقتضيات الفقه وبيان الأحكام، وأمَّا الامتناع في مواضع التجويز، فمن الورع المهم الذي لا تزول بإنجازه العدالة[1].

---

(١) انظر: الإحياء: ٢/ ١١٣ وما بعدها.

- **المثار الرابع: الاختلاف في الأدلة.**

ومن ضروب هذا الاختلاف: تعارض أدلة التشريع، وتعارض الأمارات الدالة، وتعارض التشابه، وهي على النحو الآتي:

القسم الأول: تعارض أدلة الشرع.

تتمثل صور هذا القسم في: تعارض عمومين من القرآن أو السنة، أو تعارض قياسين، أو تعارض قياس وعموم.

قال الدهلوي: «قد يتعارض في المسألة وجهان: وجه إباحة، ووجه تحريم، إما في أصل مأخذ المسألة من الشريعة: كحدثين متعارضين، وقياسين متخالفين، وإما في تطبيق صورة الحادثة بما تقرر في الشريعة من حكمي الإباحة والتحريم، فلا يصفو ما بين العبد والله إلا بتركه، والأخذ بما لا اشتباه فيه[1]».

وتحرير ذلك على النحو الآتي:

أولاً: تعارض عمومين[2] من القرآن:

إذا تعارض عمومان من الكتاب، فإن دفع التعادل بينهما محل خلاف بين علماء الأصول:

القول الأول: التوقف عن العمل بالدليلين، وهو قول الباقلاني، وداود الظاهري. والحجة لهما: هي أن العامين -حال التعارض- متساويان في العموم، والترجيحُ بينهما متعذَّر[3].

---

(١) حجة الله البالغة: ٢/ ١٠١.

(٢) العام: هو لفظ وضع واحداً يستغرق به جميع ما يصلح له.

(٣) انظر: المسودة الثمينة: ١٤١-١٤٢.

القول الثاني: نفي جواز التعارض بينهما مطلقاً؛ لأنَّ التعارض مع اتحاد الخطاب يورث تناقضاً، والشارع منزَّه عنه وعن العبث[1].

القول الثالث: جواز التعارض بينهما عقلاً، ووقوعه فعلاً، وهو مذهب الجمهور.

ويمثَّل لهذا القسم بالتعارض الموجود بين:

١- قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ هُمۡ لِفُرُوجِهِمۡ حَـٰفِظُونَ ۝ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزۡوَٰجِهِمۡ أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَـٰنُهُمۡ فَإِنَّهُمۡ غَيۡرُ مَلُومِينَ ۝ ﴾ [سورة المؤمنون ٥-٦].

٢- وقوله تعالى: ﴿ وَأَن تَجۡمَعُواْ بَيۡنَ ٱلۡأُخۡتَيۡنِ إِلَّا مَا قَدۡ سَلَفَۗ ﴾ [سورة النساء: ٢٣].

ووجه التعارض بينهما: هو أنَّ الأوَّل يجيز الاستمتاع بما ملكت الأيمان ولو كان بالجمع بين الأختين، والثاني يشير إلى حرمة الجمع بين الأختين ولو بملك اليمين[2].

ثانياً: تعارض عمومين من السنة:

والخلاف فيه بين العلماء كسابقه من حيث الأقوال، ووجوه الاستدلال.

أما التمثيل: فيحكمه التعادل، فمن أمثلته:

---

(١) انظر: المستصفى: ٢/ ١٥١، اللُّمع، الشيرازي: ١٩.

(٢) انظر: المستصفى: ٢/ ١٤٨- ١٤٩

١- قوله ﷺ: «خير الشهداء من يشهد قبل أن يستشهد»[١]، وقوله ﷺ: «إنَّ بعدكم قوماً يخونون ولا يؤتمنون ويشهدون ولا يستشهدون[٢]».

ووجه التعادل بينهما: هو أنَّ الحديث الثاني يناقض الأول من حيث إنَّه ذمٌّ لمن شهد قبل أن يستشهد.

٢- وقوله ﷺ: «من بدَّل دينه فاقتلوه[٣]»؛ فهو عام يستغرق النساء، وقوله ﷺ: «نهيت عن قتل النساء»؛ فإنَّه عام في المرتدات[٤].

ثالثاً: تعارض قياسين:

قد يؤدي استنباط علل الأحكام، والاختلاف فيها إلى التعارض بين الأقيسة:

فحال التعادل من كل وجه، فللمجتهد أن يختار أحد القياسين عند الشافعية، ويعمل به مطلقاً، وبعد التحري عند الحنفية.

---

(١) أخرجه - من حديث زيد بن خالد الجهني- مالك في: الموطأ: كتاب الأقضية، باب: ما جاء في الشهادات(٢)، رقم(٣)، ومسلم: كتاب الأقضية، باب: خير الشهود (٩)، رقم (١٧١٩)، وأبو داود: كتاب القضاء، باب: في الشهادات (١٣)، رقم (٣٥٩٦).

(٢) أخرجه - من حديث عمران بن حصين - البخاري: كتاب الشهادات، باب: لا يشهد على شهادة جور إذا أشهد(٩)، رقم (٢٦٥١)، وفي الرقاق، باب: ما يحذر من زهرة الدنيا والتنافس فيها (٧)، رقم (٦٤٢٨)، ومسلم: كتاب فضائل الصحابة، باب: فضل الصحابة ثم الذين يلونهم، رقم (٢٥٣٥)، وأبو داود: كتاب السنة، باب: فضل أصحاب رسول الله ﷺ، رقم (٤٦٥٧)، والترمذي: كتاب الفتن، باب: ما جاء في القرآن الثالث (٤٥)، رقم (٢٢١٢)، والنسائي: كتاب الأيمان والنذور، باب: الوفاء بالنذر (٢٩)، رقم (٣٨٤٠).

(٣) رواه البخاري: كتاب استتابة المرتدين، باب: حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم (٢)، رقم (٦٩٢٢)، ورواه الترمذي: كتاب الحدود، باب: ما جاء في المرتد، رقم (١٤٥٨)، وقال: حديث صحيح حسن، وأبو داود: كتاب الحدود، باب: الحكم فيمن ارتد، رقم (٤٣٥١)، وابن ماجه: كتاب الحدود، باب: المرتد عن دينه، رقم (٢٥٣٥).

(٤) انظر: المستصفى: ٢/ ١٤٨.

ومثال تعارض القياسين: الاختلاف في طهارة سؤر الحمر الأهلية، ونجاسته؛ فإنَّ إلحاق السؤر بالعرق فيها يقتضي الطهارة، وحمل سؤرها على لبنها يقتضي النجاسة؛ لأنَّ لبنها نجس، وعرقها طاهر، والجامع في كل منهما أنَّه مائع يخرج من البدن، لا من مخرج النجاسة[1].

رابعاً: تعارض قياس وعموم:

وذكر النزاع ها هنا ينحصر في الأقوال الآتية:

القول الأول: ذهب فيه مالك، والشافعي، وأبو حنيفة، والأشعري إلى تقديم القياس على العموم.

القول الثاني: قدَّم فيه الجبَّائي، وابنه، وطائفة من المتكلمين والفقهاء، العموم على القياس.

القول الثالث: وهو قول القاضي وجماعة؛ حيث ذهب فيه الجميع إلى التوقف.

القول الرابع: قدَّم أنصاره جلِيَّ القياس على العموم.

القول الخامس: قدَّم فيه عيسى بن أبان القياس على العموم إذا دخله التخصيص.

✓ **والحاصل في الترجيح بين الأدلة المتعارضة أن يقال:**

إن ترجَّح المنع والتحريم: وجب المصير إليه، وإن ظهر دليل التحليل وترجَّح: جاز الأخذ به.

---

(١) انظر: فواتح الرحموت: ٢/ ١٩٢، التلويح: ١٠٤- ١٠٥.

هذا في الأحكام والفتاوى، أما الاحتكام إلى الورع، فإنَّه يقضي بالترك؛ إذ من المعلوم أن اتقاء مواضع الخلاف مهمٌ في الاحتياط في حق المفتي والمقلِّد.

والورع في هذا المسلك على مرتبتين:

أولاً: ما كان الاستحباب فيه آكد، حيث يقوي فيه دليل المخالف، والورعُ عن مثل هذا منهم مراعاةٌ لحجة الخصم. وآية ذلك:

- التورع عن فريسة الكلب المعلَّم إذا أكل منها، وإن كان حلالاً في الفتوى.

- التورع عن متروك التسمية؛ لقوة مستند المخالف، وإن وجد قول بالجواز.

ثانياً: أنْ لا يشتهر في المسألة خلاف، ولكن يكون مستند الحل معلوماً بخبر الواحد، فيدَّعي القائل التورع عن مثل ذلك؛ بحجة الاختلاف في خبر الواحد.

فهذا ورع لم يُنقل مثله عن السلف الصالح، والعمل بخلاف ذلك ابتداع؛ لأنَّ الأخبار نقل، والعبرة في النقل بالصحة اللازمة عن العدالة والضبط، إلا إذا تطَّرق للآحاد شبهة تقتضي التوقف، وإن كان الناقل عدلاً[1].

القسم الثاني: تعارض الأمارات الدالة على الحل والحرمة.

وصورته أن يتوارد وصف الحلِّ والحرمة على محل واحد، وذلك كأن يخبر عدل بالتحليل، وعدل آخر بالتحريم، أو تتعارض شهادة فاسقين.

والحكم في هذا القدر أن يقال: إن ظهر المرجح، صرفت إليه الفتوى، أما الورع فالاجتناب.

---

(١) انظر: إحياء علوم الدين: ٢/ ١١٢ وما بعدها.

القسم الثالث: تعارض الأمثال في الأوصاف التي تناط بها الأحكام.

يمثل لهذا القسم بما يأتي:

- بالصدقات المصروفة إلى المحتاجين:

ولوصف الحاجة ابتداء وغاية، فإنَّ مَنْ لا شيء له معلوم أنَّه محتاج، ومن له مال كثير معلوم أنه غني، وبين الحدَّين ضروب مبهمة يتعذر بطرفي الغنى والفقر، وهي من الأمور المشتبهة.

- وبالمال الذي يُوْصَى به للفقهاء:

ووصف الفقه يدخل فيه المتبحر، ويخرج منه المبتدئ، وبين الحدين درجات لا تحصى تقع الشبهة فيها.

- وبما يجب من نفقة الأقارب، وكسوة الزوجات، وكفاية الفقهاء من بيت المال:

وفيه حدان: طرف قاصر، وطرف زائد، وبينهما درجات متشابهة تختلف باختلاف الشخص والحال، والمطلع على الحاجات هو البارئ عزَّ وجل، وليس لأحد من المكلفين الوقوف على حدودها.

والحكم فيه كما قيل: أن يفتي بحسب الظن، وإن كان الورع يرجح الاجتناب والتنزيه.

والوجه في ذلك: ما قاله ﷺ: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك[1]».

---

(١) رواه الترمذي: كتاب صفة القيامة، باب: حديث اعقلها وتوكل(٦٠)، رقم (٢٥١٨)، والنسائي: كتاب الأشربة، باب: الحث على ترك الشبهات(٥٠)، رقم (٥٧١٤).

وما روي عن عطية السعدي أنَّ النبي ﷺ قال: «لا يبلغ العبد أن يكون من المتقين حتى يدع ما لا بأس به حذراً مما به بأس[1]».

فالحديث سيق أصالةً؛ لاجتناب ما لم يتيقَّن حلُّه، وأنَّه من الأصول التي بُنيت عليه قاعدة الاحتياط والورع.

ختم الغزالي -رحمه الله- هذا الباب بقوله:

«فهذه مراتب عرفنا طريق الوقوف عليها، وليس في قوة البشر حصرها، فما اتضح من هذا الشرح أخذ به، وما التبس، فليتجنب، فإنَّ الإثم حزاز القلب، وحيث قضينا باستفتاء القلب، أردنا به حيث أباح المفتي، أما حيث حرَّمه فيجب الامتناع[2]».

- **المسألة الثالثة: علاقة الورع بالخروج عن خلاف العلماء[3]**

اختلف أئمة الفتوى في الخروج عن خلاف العلماء بحسب الإمكان؛ هل يعد من الورع أو لا؟ على قولين، تعلَّق المنكِرُ منهما بالمدركات التالية:

المدرك الأول: إنَّه لا دليل على دخول الورع في الخروج من الخلاف غير ما يتوهم من توقع الوعيد والعقاب، وذلك منتفٍ بدليل الإجماع.

المدرك الثاني: إنَّ متعلق المخالف في إدخال الورع فيما ذكر، إنَّما هو توقع العقاب، والعقاب غير متوقع على مذهب التصويب أو التخطئة؛ فعلى القول بتصويب المجتهدين،

---

(١) رواه ابن ماجه: كتاب الزهد، باب: الورع والتقوى(٢٤)، رقم (٤٢١٥).
(٢) المرجع السابق: ٢/ ١١٨.
(٣) وممن جعل الخروج عن الخلاف من الورع: الغزالي وابن رشد والقرافي، وغيرهم.

فالأمر بيِّن لا شبهة فيه، وأما على القول بتصويب واحد، فالإجماع منعقد على عدم تأثيم المخطئ، بله تعينه.وعليه: فلا يصح دخول قاعدة الخروج من الخلاف في قاعدة الورع.

المدرك الثالث: كما أن الشارع أشار إلى صحة الاقتداء بالصحابة مطلقاً، ومن غير تقييد، ولم ينبِّه على وجه الورع في ذلك.

المدرك الرابع: إنَّه لم تحفظ الإشارة إلى ذلك عن واحد من الصحابة ﷺ، ولم ينقل التنبيه على ذلك في أقوال السلف.

المدرك الخامس: إنَّ الخروج من الخلاف لا أصل له؛ لأنَّ مآله هو العمل بمذهب المثبت أو النافي؛ أي العمل بمذهب من المذاهب، والخروج يقتضي الجريان على ما يخالف المذهبين.

✓ **والقول الموجز في ردِّ تلك الإشكالات فيما ظهر لي:**

أولاً: إنَّ القائل بالورع في مواطن الاشتباه لم يتعلق بمسمى العقاب والإثم، ولكنَّه أناط المتشابهات بقاعدة الاحتياط في الدين دون إلزام المكلَّفين بها، إلاَّ في الوجه الذي يتعارض فيه قول بالوجوب مع قول بالكراهة، فإن جانب العقاب في ترك الواجب متعلق مرجح حال التعارض.

ثانياً: كما أن المدرك الثاني المخالف مبنيٌّ على الإيراد السابق، فلا يصح أن يستند إليه.

ثالثاً: ثم إن تصرفات الصحابة شاهدةٌ على مشروعية الاحتكام إلى الورع، بل إن النصوص تظاهرت على التعلق بالأحوط في الدين، وقد تقدم في الكتاب ما يحقق تلك المسلمات.

رابعاً: ثم إن الإدعاء بأن مآل الخروج من الخلاف هو حكم بقول من الأقوال المتعارضة، فهو ادعاء لا يستقيم؛ لأن الورع حال تعارض الحظر والإباحة يقضي باتباع أصل التحريم، لا لأنَّه مذهب المخالف، بل هو احتكام إلى أصل شهد له استقراء موارد التشريع ومقاصد الشريعة، دون النظر إلى موافقة المذهبين أو مخالفة واحد منهما، وهذا يؤول إلى ضرورة إذعان المخالفين لهذا التأصيل تنزيهاً.

خامساً: وحسبي في التعقيب على المدرك الثالث ما قيل في الجواب الرابع.

وعليه، فإنَّ لقاعدة الخروج عن خلاف العلماء تعلُّقاً بقاعدة الورع، وفي ذلك ترجيح لمذهب المثْبِت.

والنظر ها هنا -على قول المجيز- يقتضي أن يكون:

١ - الاختلاف في الإباحة والحظر:

إذا اختلف العلماء في فعل؛ هل هو مباح أو حرام؟

فالورع الترك على قول الجمهور من الأصوليين والفقهاء[1].

مثاله:

- لو اختلطت محرمة بأجنبيات محصورات، فلا يجوز للرجل الزواج بهن.
- ولو اشتبه عليه ماء طاهر بنجس، فلا يجوز التطهير بشيء منهما.
- ولو طلق إحدى نسائه، فإنه يحرم عليه القربان لأحدهما.

---

(١) انظر فيما قيل: الفروق، القرافي: ٤/ ٢١٠ وما بعدها،تهذيب الفروق، المكي: ٤/ ٢٣٥وما بعدها، وتعليق ابن الشاط على الموافقات، الشاطبي: ١/ ٧٣.

٢ – الاختلاف في الإباحة والوجوب:

إذا اختلف في فعل؛ هل هو مباح أو واجب؟

فالورع فعل الواجب تعلُّقاً بالوعيد المترتب على الترك، ولشهادة الأصول والقواعد، على معنى أنَّ المصلحة بين الإيجاب والإباحة، فالاحتياط حملها على الإيجاب؛ لما في ذلك من تحقق براءة الذمة، فإن كانت عند الله واجبةً، فقد حصَّل على مصلحتها.

٣ – الاختلاف في الندب والحرمة:

إذا تباينت عبارات العلماء في تصرف، فحمله بعضهم على الندب، وآخرون على الحرمة، فالورع يقتضي الترك.

مثاله:

النهي عن الصلاة في الأوقات الثلاثة المفيد للتحريم، مع استحباب صلاة تحية المسجد عند دخوله، ولو في هذه الأوقات.

٤ – الاختلاف في الكراهة والوجوب:

يقضي الورع – والحالة هذه – بضرورة ملازمة الفعل، تعويلاً على عقوبة الترك، خاصَّةً وأنَّ الفعل المكروه لا يضره.

٥ – الاختلاف في المشروعية أو عدمها:

إذا تعارض قولان حول مشروعية الفعل، فإنَّ الورع يرجح جانب الفعل:

فإن اختلف في مشروعية الفاتحة في صلاة الجنازة على قولين، فالورع يقضي بفعلها؛ خروجاً من الخلاف، ولتيقن براءة الذمة من إثم ترك الواجب، على مذهب من يرى الوجوب.

٦ – الاختلاف في الحرمة والوجوب:

وهذا أغمض الاحتمالات الواردة في هذا المقام؛ لأنَّ العقاب متوقع على كل تقدير.

قال القرافي: «فلا ورع إلا أن تقول: إنَّ المحرَّم إذا عارضه الواجب، قُدِّم على الواجب؛ لأنَّ رعاية درء المفاسد أولى من رعاية حصول المصالح، وهو الأنظر، فيقدم المحرم ها هنا، فيكون الورع الترك[1]».

مثاله:

التعارض بين دليل وجوب الزكاة في مال اليتيم مع دليل التحريم فيها، والأخير أولى بالمراعاة؛ احتكاماً إلى الورع والاحتياط.

٧ – الاختلاف في الندب والكراهة:

وهي من جنس سابقتها، فحسبك فيها ما قيل آنفاً.

تنبيه:

إنَّ الخلاف الموسوم سابقاً –والقاضي بجريان قاعدة الورع على ما تناثر من الجزئيات– هو خلاف مع تقارب أدلة الخصوم، فأما إذا كان دليل أحد القولين ضعيفاً جداً، فلا عبرة بالاحتكام إلى الأحوط، والمعيار في ضعف المستند هو ما إذا حكم به حاكم، نقضناه.

قال القرافي: «وإنَّ الخلاف الشاذ المبني على المدرك الضعيف، فإنَّه لا يرفع الخلاف، بل ينقض في نفسه إذا حكم بالفتوى المبنية على المدرك الضعيف...[2]».

---

(١) الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام: ٢٣ بتصرُّف، وانظر: شرح الإسنوي: ٣/ ١٥٨، شرح البدخشي: ٣/ ١٥٨ الإحكام، الآمدي: ٤/ ٤٧٩.

(٢) الفروق: ٤/ ٥١، تهذيب الفروق: ٤/ ٩١.

▪ المسألة الرابعة: علاقة الورع بمراعاة الخلاف[1]

مراعاة الخلاف: هو عبارةٌ عن إعمال المجتهد لدليل خصمه المخالف في لازم مدلوله، الذي أُعْمِل في نقيضه دليلٌ آخر؛ وهو كإعمال مالك دليل المخالف، القائل بعدم فسخ نكاح الشغار، في لازم مدلول الخصم الذي هو إثبات الإرث بين الزوجين.

وأصل مراعاة الخلاف حديث رسول الله ﷺ: «الولد للفراش وللعاهر الحجر»، و«احتجبي منه يا سودة»[2].

ووجه الاستدلال بالحديث: هو أنَّ رسول الله ﷺ حكم ببنوة الولد لزمعة، وأمر سودة بالاحتجاب منه؛ احتياطاً للشبه بين الولد وعتبة بن أبي وقاص.

وعليه، فإنَّ مراعاة دليل الخصم في موضوع الاشتباه مبنيٌّ على قاعدة الأخذ بالأحوط والورع إذا كان العدول إلى مذهب المانع.

أما إذا كان في التعلق بقول المخالف تعلق بدليل الوجوب، فلا علاقة بين الورع ومراعاة الخلاف؛ طرداً للأصل الذي اعتمد في حصر قاعدة الاحتياط في الامتناع عن الشيء، والله أعلم.

---

(١) انظر: شرح حدود ابن عرفة: الرصَّاع: ١/ ٢٦٣، الجواهر الثمينة في بيان أدلة عالم المدينة،المشاط: ٢٣٥، الإسعاف بالطب مختصر المنهج المنتخب على قواعد المذهب، شرح المنجور لنظم الزقاق: ٧٢، وما بعدها.

(٢) رواه مسلم: كتاب الرضاع، باب: الولد للفراش، وتوقي الشبهات، رقم (١٤٥٧) ومالك في الموطأ: في كتاب الأقضية، باب القضاء بإلحاق الولد بأبيه (٢٠)، وأبو داود: كتاب الطلاق، باب: الولد للفراش، رقم (٢٢٧٣)، وابن ماجه: كتاب الطلاق، باب: الولد للفراش وللعاهر للحجز (٥٩)، رقم (٢٠٠٤ -٢٠٠٦).

▪ المسألة الخامسة: علاقة الورع بقاعدة سد الذرائع

* **السَّدُّ لغةً**: الإغلاق والردم، والسَّد والسُّد: الجبل والحاجز، والردم، وهو كل بناء سُدَّ به. والسدُّ والدَّريئة والدَّريعة: الناقة التي يستتر بها الصائد ويختل؛ ليرمي الصيد[1]. قال الشاعر:

فما جَبُنُوا أنَّـا نسـدُّ عليهـم ... ولكن لقـوا نـاراً تَحُسُّ وتَسْفَـع[2]

والذرائع: جمع ذريعة؛ وهي الوسيلة، تقول: تذرع فلان بذريعة؛ أي توسل، والذريعة مثل الدريئة؛ جمل يختل بها الصيد، ويمشي الصياد إلى جنبه فيستر به، ويرمي الصيد إذا أمكنه.

والذريعة: السبب إلى الشيء، تقول: فلان ذريعتي إليك؛ أي سببي ووصلتي الذي أتسبب به إليك، قال الشاعر:

طـافت بها ذات ألوان مشتبـة ... ذريعـة الجنِّ لا تعطي ولا تـدع[3]

والذريعة: حلقة يتعلم عليها الرمي[4].

* **فالذريعة لغةً**: هي كل ما أوصل إلى مقصد، أو اتخذ سبباً إلى شيء معين، دون النظر إلى ماهية ما توسل به إلى ذلك.

* **أما في الاصطلاح**: فلسدِّ الذرائع معنيان: معنى عام، ومعنى خاص.

---

(١) انظر: لسان العرب: ٦/ ٢٠٩ وما بعدها، مختار الصحاح: ١٩٣، إصلاح المنطق: ٨٩.
(٢) انظر: ديوان أوس بن حجر: ٥٧.
(٣) انظر: لسان العرب: ٦/ ٢٠٩.
(٤) انظر: لسان العرب: ٥/ ٣٧ وما بعدها، مختار الصحاح: ١٤٩.

أما المعنى العام: فهي الطرق المفضية إلى المقاصد مطلقاً؛ سواء أكان ذلك المقصد أو تلك الوسيلة مفسدة أو مصلحة.

ولهذا الحدِّ علاقة بالمعنى اللغوي؛ لأن مآلها واحد، وهو مطلق الإفضاء إلى شيء.

وتأسيساً على ذلك، فإنَّ الذريعة بمفهومها العام تأخذ حكم غايتها من وجوب، أو حرمة، أو إباحة...

والذريعة بهذا المعنى الواسع يتصور فيها الفتح والسَّد؛ لأن ما توسل به من الذرائع إلى المصالح، فهو مطلوب فتحه، وما كان مؤدياً إلى المفاسد، فقد سدَّ الشارع جوازه.

قال القرافي: «واعلم أن الذريعة كما يجب سدُّها يجب فتحها، ويكره، ويندب، ويباح؛ فإن الذريعة هي الوسيلة، فكما أن وسيلة المحرم محرمة، فوسيلة الواجب واجبة[1]».

أما المعنى الخاص: فهي الوسائل التي ظاهرها الجواز من شأنها الإفضاء إلى ما هو ممنوع شرعاً[2].

قال الباجي: «هي ما يتوصل به إلى محظور العقود من إبرام عقد أو حلِّه[3]».

وقال الشاطبي: «هي التوصل بما هو مصلحة إلى مفسدة[4]».

ومفاد ذلك أنَّ متعلق الذريعة منحصر أصولياً بمنع ما يجوز؛ لئلا يتطرَّق به إلى ما لا يجوز.

---

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول: ٢/ ٢٢٥، الفروق: ٢/ ٣٣، إعلام الوقعين: ٣/ ١٤٧.

(٢) انظر: الموافقات: ٤/ ١٩٩، تبصرة الحكام: ٢/ ٣٧٦، أثر الأدلة المختلف فيها: ٥٧٢، الأصول التي اشتهر انفراد إمام دار الهجرة بها: ٢٨٢.

(٣) الحدود في الأصول: ٦٨.

(٤) المرجع نفسه.

قال ابن عاشور: «فتبين أنها لقب عند الفقهاء لذرائع خاصة، وهي الأفعال السالمة عن المفسدة، لكنَّها تفضي إلى ما هو مفسدة[1]».

وعليه، فإنَّ قاعدة سدِّ الذرائع تمنع كل وسيلة مشروعة تفضي إلى مقصد غير مشروع، أو مفسدة راجحة، وذلك بالنظر إلى المعنى الخاص.

فما الحكم إذا التبس المقصد المتوصَّل إليه، واستوت الغاية من حيث الفساد والصَّلاح؟

الجواب - فيما ظهر لي -: أنَّه إذا روعي جانب المفسدة، حكم بالتحريم؛ أي بتحريم الذريعة المفضية إليها، وإذا اعتبر جانب المصلحة، قيل بالجواز.

أما الاحتكام إلى قاعدة الورع، فإنه يقتضي المنع والاحتياط، لقيام احتمال عدم الجواز. على معنى: أنَّ التعلق -حال الالتباس في مشروعية الغاية- إنَّما يكون بقاعدة الورع دون قاعدة سدِّ الذرائع.

وإن قيل: ما الحكم إذا اشتبه النَّاظر في الذريعة نفسها، وتَثَبَّتَ من المقصد المشروع؟

قيل: هي كسابقتها من حيث مراعاة جانب المشروعية، أو عدمها. على معنى: أنَّ الاعتبار بمشروعية الوسيلة يقضي بفتحها وعدم سدها، والاعتبار بعدم المشروعية يوجب سدها، وإن أدت إلى المقصد الصالح.

أما الورع -حال الشبهة وعدم الترجيح- فإنه يقضي بدفع الذريعة المشتبه فيها.

---

(١) حاشية التوضيح تحل مشكلات التنقيح: ٢/ ٢٢٤.

✓ **والقدر المحصَّل ها هنا**: هو أنَّ قاعدة الورع تشبه قاعدة الذرائع من حيث الدفع، والمنع، ويختلفان من حيث إنَّ الورع يسدُّ كل وسيلة مفضية إلى مقصِدٍ مشتبهٍ فيه، ومنع الذرائع يدفع كل وسيلة مفضية إلى مقصد لا شبهة في فساده.

كما أنَّ الورع يقضي بمنع كل ذريعة مشتبه فيها؛ وإن حصَّلت ما لا شبهة فيه. أما سدُّ الذريعة، فإنَّه يقضي بدفع كل وسيلة غير مشتبه فيها، وإن أدَّت إلى ما لا شبهة فيه.

تقرير ذلك: أنَّ ترك الريبة -في موضوع الاشتباه- مناط حسن لضرورة الامتناع، والله أعلم.

- **المسألة السادسة: علاقة الورع بالمباحات**

اختلف الفقهاء في دخول الورع في المباحات؛ فادَّعى بعضهم المنع، وقال به آخرون، وسلك غيرهم مسالك التوفيق على التفصيل الآتي:

المذهب الأول: لا دخل للورع في المباحات:

يؤم هذا المذهبَ الإمامُ الأبياري، وغيره. ودليله:

أنَّ الشارع سوَّى في المباحات بين الطرفين، والورعُ مندوبٌ إليه، والندبُ مع التسوية متعذّرٌ.

المذهب الثاني: دخول الورع في المباحات:

وممن قال بهذا المذهب الشيخ بهاء الدين الحِمْيَري، ودليله:

١- قوله تعالى: ﴿ أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَٰتِكُمْ فِى حَيَاتِكُمُ ٱلدُّنْيَا ﴾ [سورة الأحقاف: ٢٠].

بيان ذلك: أنَّ الآية الكريمة ذكرت في معرض الذَّم، وسيقت للدلالة على أنَّ التوسع في المباحات يورث المفاسد، باعتبار المداومة على الإكثار من تلكم اللذات والطيبات.

٢- عمل السلف الصالح.

المذهب الثالث: التوفيق بين الإثبات والنفي:

يرى هذا الفريق الجمع بين القولين السابقين، إذا لم يتواردوا على محل واحد.

والقدر المشترك بينهما هو أنَّ المباح لا ورع فيه من حيث هو مباح، أما الورع فيه: فبالنظر إلى أن الاستكثار من المباح، يوجب الاكتساب الموقع في الشبهات، والمحرمات.

قال القرافي: «وكثرة المباحات أيضاً تفضي إلى بطر النفوس؛ فإن كثرة العبيد، والخيل والمساكن العليَّة، والمآكل الشهيَّة، والملابس الليِّنة، لا يكاد يسلم صاحبها من الإعراض عن مواقف العبودية، والتضرع لعزِّ الربوبية...[1]».

* يدل على ذلك:

١- قوله تعالى:﴿ كَلَّآ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَيَطۡغَىٰٓ ۝٦ أَن رَّءَاهُ ٱسۡتَغۡنَىٰٓ ۝٧ ﴾[سورة العلق:٦-٧].

ففي الآية: ردع صريح لمن جحد نعمة الله بطغيانه، وفيها إشارة إلى أن هذا الطغيان إنما كان بعد تحصيل الآلاء والاستغناء.

فوجه الاستدلال بالآية هو أنَّ الإفراط في الطيبات، قد يفضي إلى الإعراض عن مقام العبودية والمناجاة.

---

(١) الفروق: ٤/ ٢٢٠.

٢- وقوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ أَنْ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ ﴾ [سورة البقرة: ٢٥٨].

ووجه تقرير الدليل فيها: هو أنَّ النمرود تجرأ على الحق لما كان ملكاً، ولو كان فقيراً مبتلى بالحاجات والضرورات، لما سوَّلت له نفسه المنازعة والإقدام على تحريق إبراهيم عليه السلام، وردِّ دعواه.

٣- وقوله تعالى: حكاية عن الكفار: ﴿ وَمَا نَرَىٰكَ ٱتَّبَعَكَ إِلَّا ٱلَّذِينَ هُمْ أَرَاذِلُنَا بَادِىَ ٱلرَّأْىِ ﴾ [سورة هود: ٢٧].

الحاصل في الآية: أن المبادرين إلى تصديق الأنبياء واتباع المرسلين إنما هم الفقراء، والضعفاء، وأن معانديهم هم الأغنياء.

يدل على ذلك: قوله تعالى: ﴿ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَآ ﴾ [سورة سبأ: ٣٤]، فلم يقل عزَّ وجل: إلا قال فقراؤها.

قال القرافي معلِّقاً على هذه النصوص: «فهذه سنة الله في خلقه، أنَّ الأكثرين في هذه الدار، هم الأقلون في تلك الدار، والأقلون في هذه الدار، هم الأكثرون في تلك الدار، فهذا وجه ما كان السلف يعتمدونه من الورع في المباحات...، فهذا وجه الجمع بين القولين[1]».

---

(١) انظر: الفروق: ٤/ ٢٢١، تهذيب الفروق: ٤/ ٢٤٠- ٢٤١.

▪ المسألة السابعة: علاقة الورع بالزهد

الزهد في اللغة: ضدُّ الرغبة؛ زهد فيه، وزهد عنه، من باب سَلِمَ. وزهد أيضاً يزهَد بالفتح فيهما زهداً، وزَهادةً -بالفتح- لغةٌ فيه. والتزهيد: التعبد، والتزهيد لغةً: ضدُّ الترغيب[1].

وحقيقة الزهد عبارةٌ عن عدم احتفال القلب بالدنيا والأموال، وهو انصراف الرغبة عن الشيء إلى ما هو خير منه. كما يشترط في المرغوب عنه أن يكون مطلوباً في نفسه، فمن رغب عن شيء ليس مرغوباً فيه، لم يُسَمَّ زاهداً.

وعليه، فقد يكون الزاهد من أغنى الناس على الإطلاق؛ لكونه غير محتفل بما في يده، وقد يكون أفقرُ الناس غيرَ زاهدٍ، بل في غاية الحرص؛ لأجل رغبته في الدنيا[2].

والزهد تعتريه الأحكام التكليفية؛ فقد يكون الزهد واجباً، أو حراماً، أو مكروهاً، أو مندوباً إليه؛ فالزهد عن المحرمات واجب، وفي الواجبات حرام، وفي المندوبات مكروه، وفي المباحات مندوب.

ولتمييز الزهد عن الورع، لا بدَّ من توقيت الحقائق والمصطلحات: أما الزهد، فحقيقته: «ترك راحة الدنيا؛ طلباً لراحة الآخرة، وقيل: هو بغض الدنيا والإعراض عنها، وقيل: هو عدم الاحتفال بالدنيا والأموال[3]».

---

(١) انظر: الفروق: ٤/ ٢٢١، تهذيب الفروق: ٤/ ٢٤٠- ٢٤١.

(٢) انظر: تهذيب الفروق: ٤/ ٢٣٥.

(٣) انظر: مختصر منهاج القاصدين، المقدسي: ٣٠٨، الفروق: ٤/ ٢٠٨، تهذيب الفروق: ٤/ ٢٣٥.

✓ **والحاصل:** إن كان الورع من أفعال الجوارح، فالزهد من أفعال القلوب.

قال القرافي في الفرق بين قاعدة الزهد، وقاعدة الورع:

«...الزهد هيأة في القلب، والورع من أفعال الجوارح، وهو ترك ما لا بأس به حذراً مما به بأس[1]».

ويمكن أن يقال - فيما ظهر- : إنَّ الورع يضارع الزهد من حيث الإحجام، وعدم التحصيل، ويختلفان من حيث التعلُّق.

تقرير ذلك: هو أنَّ الورع صفة متعلقة بجوارح الورع، ومسمَّاها الامتناع عن الفعل، بينما الزهد صفةٌ محلُّها القلب، ومسمَّاها كبح زمام الرغبات والأهواء.

وعليه، فإنَّ بين الورع والزهد عموماً وخصوصاً وجهياً[2]، على معنى: أنَّهما يجتمعان في صفة الامتناع، ويفترقان في المحل، فالورع يستغرق أفراداً محلها الجوارح، والزهد يستغرق أفراداً محلها القلب.

▪ المسألة الثامنة: الغلو في قاعدة الورع «ورع المتنطعين»

لقد أثبتُّ في المباحث السالفة معالم الورع، وبينت حدوده، وما قد يلتبس به من نظائره، وبقي أن أشير إلى مسألة الغلو في هذا الطريق.

---

(١) المرجع السابق: ٢١٠.

(٢) العموم والخصوص الوجهي: هو النسبة بين معنى كلي ومعنى آخر، وكل منهما ينطبق على بعض الأفراد التي ينطبق عليها الآخر، وينفرد بانطباقه على أفراد ولا ينطبق عليها الآخر. انظر: ضوابط المعرفة، عبد الرحمن حبنكة: ٥٧.

وبالجملة لا ينبغي لمن تصدَّر الإفتاء أن يشتغل بدقائق الورع إلا بالقواطع السمعية، فإنه إذا جاوز حياض المنقول عن الثقات، كان كمن يبني قصراً ويهدم مصراً، وكان ما يفسده أكثر مما يصلحه، ويخشى عليه أن يكون ممن قال الله تعالى فيهم: ﴿ ٱلَّذِينَ ضَلَّ سَعۡيُهُمۡ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَهُمۡ يَحۡسَبُونَ أَنَّهُمۡ يُحۡسِنُونَ صُنۡعًا ﴾ [سورة الكهف: ١٠٤].

وقال فيهم رسول الله ﷺ: «هلك المتنطعون[1]» ، فمن شأن المبالغة في تقدير المنهيات والمفاسد أن توهم الغير وجوبَ الامتثال في المذكور؛ تعويلاً على الورع، ولكن الدوام عليها يلحق بالمكلف العنت والمشقة غير المقدور عليها، فيؤدي إلى الترك بعد اليأس من تحصيل ذلك الحكم الذي ادعى فيه الاحتياط والتورع.

وقد يمثل لحد التنطع المنهي عنه بالجزئيات الآتية:

- الامتناع عن شراء شيء من رجل، ورده عليه؛ خيفة أن يكون ذلك مما اشتراه وقت النداء من يوم الجمعة.

- قطع اللسان؛ خشية الكذب.

- إحراق الكرم؛ لئلا يباع العنب ممن يتخذه خمراً.

- الامتناع من طعام حلال؛ بدعوى أنه وصل على يد رجل عصى ربه بالزنا، أو القذف.

- الامتناع عن الشرب بالكوز؛ لأن صانع الفخار الذي صنعه، كان قد عصى الله يوماً بشتم ذوي الهيئات.

---

(١) أخرجه مسلم من حديث ابن مسعود: كتاب العلم، باب: هلك المتنطعون (٤)، رقم (٢٦٧٠).

- تحريم لحم الضب، واجتناب أكله.

- تحريم الطيبات والمباحات عن فساد الزمان؛ بحجة أن الحرام عمَّ الأرض.

فالإفتاء بمقتضى تلك الأحكام ليس من الورع في شيء، بل هو تنطُّعٌ، ووسواسٌ ينتابُ كلَّ مُنْبَتٍّ ومتشدِّدٍ في التوقيع عن الباري -عز وجل- والتنطُّع شنشنة عرفت من أخزم، وهي صفةٌ عارضةٌ في كل زمان ومكان، ومآلها الحذف.

قال الغزالي: «لا يعوَّل على كل قلبٍ؛ فرب موسوِسٍ ينفر عن كل شيء، ورب شَرِهٍ متساهلٍ يطمئن إلى كل شيء، ولا اعتبار بهذين القلبين، وإنما الاعتبار بقلب العالم الموفق المراقب لدقائق الأحوال، وهو المحك الذي يمتحن به خفايا الأمور...[1]».

* * * * *

(١) المرجع السابق: ٢/ ١١٨.

النموذج الرابع: قاعدة كراهية الحد في الأشياء ومقاصدها.

من القواعد التي أصلَّها علماء الأصول واعتنى بها الفقهاء، قاعدة كراهية التحديد، وهي مما يتشوف إليه الشرع في تشريع الأحكام مع إعمال أصل الضبط والتحديد موازنةً وتحقيقاً لخاصة المرونة، واستغراق المكلفين أحكاماً وحِكَماً، وقد سلك الفكر في تحصيل ذيول هذه القاعدة وأصولها طريق الاستقراء للفروع الفقهية التراثية.

ومثال ذلك:

١- قولهم: الصبي المميز هو الذي يفهم الخطاب ويرد الجواب، ولا ينضبط ذلك بسن، بل يختلف باختلاف الأفهام.

٢- رأي مالك أنه لا حد في عدد الأثواب التي يكفن فيها الميت.

٣- وقولهم: اختلف الفقهاء؛ أين يقوم الإمام من الجنازة؟ وليس عند مالك والشافعي في ذلك حدٌّ.

٤- وقول مالك: ليس في حدِّ الغنى حدٌّ، إنما هو راجع إلى الاجتهاد.

٥- وقولهم: اختلف الفقهاء فيما يعطى المسكين الواحد من الصدقة، فلم يحد مالك في ذلك حدا وصرفه إلى الاجتهاد.

٦- وقولهم: مذهب مالك في مقدار المحرِّم من اللبن عدمُ التحديد.

٧- وقولهم: لا تقدير للماء الذي يتطهر به في الغسل والوضوء، ومذهب مالك الاقتصار على ما يكفي من الماء من غير تحديد.

٨- وقولهم: كان مالك لا يوقِّت في قليل الحيض وكثيره.

٩- وقولهم: لا حدَّ في تعيين وقت قيام المؤتمين إلى الصلاة؛ لأن النَّاس تختلف أحوالهم؛ فمنهم الخفيف والثقيل.

١٠- وقول مالك: ليس للمتعة عندنا حدٌّ معروفٌ في قليلها ولا كثيرها.

١١- وفي المدة التي يجب فيها إحياء الموات ليتملك، قال أبو عمرو ابن عبد البر: ليس عند مالك والشافعي وأصحابهما في ذلك حدٌّ، إنما هو اجتهاد الإمام يؤجله على حسب ما يراه...، وغير ذلك من الفروع الفقهية من قسم العبادات والمعاملات...

والحديث عن هذه القاعدة يقتضي تأصيلاً من خلال استعراض التفريع مع بيان للأهداف والمقاصد، وعلاقة القاعدة مع قاعدة الضبط والتحديد، حيث لا يملك المرء إلا الجمع بينهما باعتبارات، وذلك على النحو الآتي:

- **المسألة الأولى: القصد إلى قاعدة كراهية التحديد**

دلَّ مسلك الاستقراء على أن الشارع يتشوَّف إلى عدم التحديد؛ جلباً للصلاح ودفعاً للفساد الواقع أو المتوقع؛ فأحال في مواطن على أعراف الناس مع رعي الاختلاف في الأفهام والأحوال والأماكن والأزمان...، وأرسل في مظانٍ أخرى؛ فتحاً لباب الاجتهاد والتدبُّر، خاصة في المقامات التي اعتبر فيها حظوظ المكلفين؛ تحقيقاً لمقاصد دفع التضييق عنهم، وإعمالاً لمبدأ درايتهم بمصالحهم وشؤونهم، بل إنَّ مقاصد الضبط لا تنسجم إلا حال الإحالة على العوائد، ولتحقيق الموافقة بين قصد

المكلف وقصد الشرع، توسع الفقه في طرد هذه القاعدة، كما تجلَّى ذلك في الفروع السابقة الحاوية لطائفة من المقررات والتأصيلات.

✓ **ومن الكليات الجامعة:**

١- كلُّ أمر فُرِّق بين قليله وكثيره، واحتيج فيه إلى فاصل بينهما لم يرد الشرع به، فالمرجع فيه إلى العرف.

٢- كلُّ ما عسر فيه التوقيت والوقوف فيه على تجربة، فمآله إلى عدم التحديد؛ كالحال في اختلافهم في أيام الحيض والطهر.

٣- كلُّ ما روعي فيه قدر طاقة المكلفين، فالمرجع فيه إلى عدم التحديد.

٤- كلُّ ما يتعلق بالسياسة الشرعية، فالمرجع فيه إلى كراهية التحديد في الغالب.

- **المسألة الثانية: علاقة القاعدة بخاصية الضبط والتحديد**

من الأوصاف التي تعكس مقاصد الشريعة قاعدة الضبط والتحديد؛ تقريراً لمبدأ ضبط القوانين الشرعية، وقد تجلَّت هذه القاعدة ضرورةً في جوانبَ كثيرةٍ من التشريع؛ فقد أعرض الشرع -في مواطن الأحكام- عن المَئِنَّات -الحِكَم-، وتعلق بكل مظنة ظاهرة منضبطة ؛تحصيلاً لقصد طمأنينة الامتثال، وعدم الارتياب حال الإقدام على ملامسة مقام العبودية...، ولولا ذاك الإعراض، لتعددت سبل العبادة، ولتشوَّش الخلق حال الإقبال على الخالق، ولا يقتصر هذا القيل على قسم العبادات فقط، بل أخذت المعاملات نصيباً مفروضاً منه، وإن كان التعلق فيه بمصالح العباد...، فضبطت الأصول والكليَّات في هذا القسم على النحو الآتي:

-الأصل الأول: حديث الربا.

- الأصل الثاني: حديث: «من أسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم[1]».

-الأصل الثالث: «نهي النبي ﷺ عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها[2]».

-الأصل الرابع: حديث: «من ابتاع طعاماً فلا يبيعه حتى يستوفيه[3]».

هذه الأصول اتفق عليها المتكلِّمون والفقهاء، وزاد عليها **مالك** أصلين:

-الأصل الخامس: مراعاة الشبهة؛ وهي المسماة بالذرائع، وهو الشبهة؛ أي كل فعل أشبه الحرام فلم يكن منه، ولا يبعد عنه.

-الأصل السادس: المصلحة؛ وهي كل معنى قام به قانون الشريعة، وحصلت به المنفعة العامة في الخليقة.

✓ **ومن القواعد الضابطة لهذا القسم:**

- **القاعدة الأولى**: الجهل بالتماثل في فساد البيع كالعلم بالتفاضل.
- **القاعدة الثانية** : تحريم الغش.
- **القاعدة الثالثة**: الأخذ بالعرف.

---

(١) متفق عليه.

(٢) متفق عليه، واللفظ للبخاري.

(٣) رواه أحمد في المسند: مسند ابن عمر ﷺ، رقم (٥٣٠٩)، والبيهقي في السنن الكبرى:كتاب البيوع، باب: النهي عن بيع الطعام قبل أن يستوفى(٤٨).

- **القاعدة الرابعة**: اعتبار الحاجة في تجويز الممنوع كاعتبار الضرورة في تحليل المحرم.
- **القاعدة الخامسة**: النهي في البيع عن سبع وثلاثين نوعاً.
- **القاعدة السادسة**: النهي عن أكل أموال النَّاس بالباطل.

بل إنَّ الشارع أحاط الجزئيات بكليات خمس؛ يحدها حفظ الدين، والعقل، والنفس، والنسل، والمال، من حيث الوجود والعدم. وضبط المقادير والمكاييل، وفصل الماهية عن المواهي، والنوع عن أنواعه، وحدَّ الحدود والفروض والواجبات، وأحاط المكلفين بأحكام استغرقت الجميع من حيث التوسل بالعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، والعزائم والرخص...

قال ابن عاشور: «وقد استقريت من طرق الانضباط والتحديد في الشريعة ست وسائل:

الوسيلة الأولى: الانضباط بتميز المواهي والمعاني تمييزاً لا يقبل الاشتباه، بحيث يكون لكل ماهية خواصها وآثارها المرتبة عليها.

الوسيلة الثانية: مجرد تحقق مسمى الاسم؛ كنوط الحد في الخمر بشرب جرعة من الخمر؛ لأنه لو نيط الحد بحصول الإسكار، لاختلف دبيب السكر في العقول، فلم يكد ينضبط، ولو نيط بنهاية السكر؛ وهو حد الإطباق، لحصلت مفاسد جمَّة قبل حصول النهاية.

الوسيلة الثالثة: التقدير؛ كنصب الزكوات في الحبوب والنقدين، وعدد الزوجات، ونهاية الطلاق...

الوسيلة الرابعة: التوقيت؛ مثل: مرور الحول في الزكاة...

الوسيلة الخامسة: الصفات المعينة للمواهي المعقود عليها؛ كتعيين العمل في الإجارة،

وكالمهر في ماهية النكاح؛ ليتميز عن السفاح.

الوسيلة السادسة: الإحاطة والتحديد؛ كما في إحياء الموات فيما بعد عن القرى، بحيث لا يصل إلى الأرض دخان القرية، وكمنع الاحتطاب من الحرم عدا الإذخر[1]».

✓ **ومن مقاصد هذه القاعدة:**

١- دفع الاشتباه عن النظر: فلا يخلط بين الجائز والممنوع وإن تقاربت حقائقهما، ولا يجمع بين مختلفين وإن كانا متماثلين في اعتقاده، ولا يفرق بين متساويين وإن كانا متناقضين في تصوره، فالعبرة بالشرع في التماثل والافتراق، لهذا قال الله تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡبَيۡعُ مِثۡلُ ٱلرِّبَوٰاْۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ ﴾[سورة البقرة:٢٧٥] فقد أشبه البيع مع الربا من حيث كونهما معاملةً ماليةً قصد منها الربح، فجاء البيان الإلهي مفرقاً بينهما، فقال تعالى: ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ ﴾[سورة البقرة: ٢٧٥].

٢- تحصيل الطمأنينة في الامتثال وعدم الارتياب: فلم يقصد الباري -عزَّ وجل- إلى ترك العباد تهمي همي الدواب، بل وقَّت المظِنَّات، ونصبها علاماتٍ على الأحكام؛ ضبطاً للقوانين الشرعية كما يقول الشاطبي، وتحصيلاً لمقصد اليقين في التعبد، ودفعاً لأوهام الجاهلية وتخيلاتهم.

٣- إعانة المتوسمين على تحصيل الحق عند خفاء المعاني: قال ابن عاشور: «وهي: - أي القاعدة - صالحةٌ لأن تكون عوناً للعلماء، تهديهم عند خفاء المعاني والأوصاف أو وقوع التردد فيها[2]».

---

(١) مقاصد الشريعة: ١٢١-١٢٢ بتصرُّف.

(٢) المرجع السابق، الطاهر بن عاشور: ١٢٠.

وعليه، فإن الاعتماد في هذه القاعدة على تحقيق المصالح الشرعية ودرء المفاسد عن الخلق في العاجل والآجل معاً.

ولكن يجب أن نجزم بأن القواعد في التشريع أغلبية وليست كلية؛ تحقيقاً لعموم التشريع وصلاحه لكل زمان ومكان؛ على معنى: أن قاعدة الضبط والتحديد منتجة حيث تحقيق النفع ومقاصد الشرع، وغير منتِجةٌ إذا اعتراها الفساد، وفي الحال الثاني يستنجد بقاعدة كراهية التحديد؛ لأسباب تذكر.

✓ **والحاصل:** أنَّ إعمال كراهية الحد؛ لدرء مفسدة التحديد ولدرء مفسدة كراهية الحد،أو اهتماماً بالمقاصد دونه. وسوق الأسباب مبيِّنٌ للمراد على النحو الآتي.

▪ المسألة الثالثة: أسباب كراهية التحديد ومقاصدها

وقد استقريت من أسباب درء التحديد في التفريع ما يأتي:

١ – عدم ورود السمع:

فعدم التنصيص على عيون أحكام المسائل يورث قصداً إلى التوسل بقاعدة عدم التحديد؛ لأن الصلاح في عدم التوقيت.

* ومن مسائل هذا السبب، ما جاء في كتاب الاعتكاف:

– أجاز مالك للمعتكف البيع والشراء، وأن يلي عقد النكاح، وخالفه غيره في ذلك. وسبب اختلافهم: أنه ليس لذلك حدٌّ منصوصٌ عليه إلا الاجتهاد[1].

---

(١) بداية المجتهد:١/ ٥٩١.

- وكذلك اختلفوا إذا جُنَّ المعتكف، أو أغمي عليه؛ هل يبنى أو يستقبل؟ والسبب في اختلافهم في هذا الباب أنه ليس في هذه الأشياء شيءٌ محدودٌ من قبل السمع[1].

* وجاء في متى يستحب أن يقام إلى الصلاة: «لم يَحُدَّ مالك في ذلك حداً؛ فإنه وكل ذلك إلى قدر طاقة الناس، وليس في هذا شرعٌ مسموعٌ...[2]»

وعليه، فأنت بصير بسبب عدم التحديد وقصده المرتبط بمصالح الناس وطاقتهم، أو تحقيق الرحمة بينهم حال اختلاف الفقهاء في مقام عدم ورود السمع.

٢ - الاكتفاء بتحصيل الغايات والمقاصد:

لقد أعرض الشرع عن مواطن التحديد؛ رغبةً في حصول المقاصد والغايات، ومن فروع هذا السبب:

* ما جاء في صفة إزالة النجاسة؛ لم يشترط مالك وأبو حنيفة العدد لا في الغسل، ولا في المسح، واشترطا الإنقاء فقط.

* وما قاله صاحب البداية: «واختلفوا؛ هل في الركوع والسجود قول محدود يقوله المصلي أو لا؟ فقال: ليس في ذلك قول محدود؛ وقد أشار حديث ابن عباس ﵄ إلى قصد عدم التحديد، حيث قال: إنه ﷺ قال: «ألا وإني نهيت أن أقرأ القرآن راكعاً، أو ساجداً، فأما الركوع فعظموا فيه الرب، وأما السجود فاجتهدوا فيه الدعاء...[3]».

---

(١) المرجع السابق: ١/ ٥٩٢.
(٢) المرجع نفسه: ١/ ٢٤٣.
(٣) المرجع نفسه.

* وما جاء في غسل الميت، قال مالك: «وليس لغسل الميت عندنا شيء موصوف، وليس لذلك صفةٌ معلومةٌ، ولكن يغسل فيطهر[1]». وقال القاضي عبد الوهاب: «والغرض به التنظيف، وإزالة الأذى عنه على الميسور...[2]»

* وما ورد في عدد المرَّات في الغسل: قال في البداية: «لم يَحُدَّ فيه مالك حداً[3]».

* وما جاء في الكفن: حيث رأى مالك أنه لا حد في ذلك، وأنه يجزئ ثوب واحد، قال القاضي: «وليس في الكفن حدٌّ؛ لأن الغرض به ستر الميت وصيانته[4]».

* وما قاله القاضي: «وليس لمن ينزل القبر لتولي الدفن عددٌ معلومٌ، وإنما هو على حسب الحاجة؛ فقد يكون الميت عظيمَ الجثة ثقيلَها، فيحتاج إلى جماعة يتناولونه من النعش إلى اللحد، وقد يكون خفيفاً يكفيه الواحد، وفي الجملة فلا ينبغي أن يزاد على قدر الحاجة، كما لا ينبغي أن ينقص عنها[5]».

* وما قاله مالك وأبو حنيفة: «من أنَّه يجوز للإمام صرف الزكاة في صنفٍ واحدٍ أو أكثر من صنف واحد، إذا رأى ذلك بحسب الحاجة؛ إذ المقصود سد الخلة[6]».

* وما قاله مالك في فدية الأذى: «ليس على من نتف الشعر اليسير شيء إلا أن يكون أماط به أذى فعليه الفدية؛ لأن مفهوم الحظر منع النظافة والتزين والاستراحة، ولهذا فرَّق بين القليل والكثير دون تحديد؛ لأن القليل ليس في إزالته الأذى[7]».

---

(١) الموطأ: ١٤٣.
(٢) المعونة: ١/ ١٩٠.
(٣) المرجع نفسه.
(٤) المرجع نفسه: ١/ ١٩٥.
(٥) المرجع نفسه.
(٦) انظر: بداية المجتهد: ١/ ٥٠٦.
(٧) المرجع السابق: ١/ ٦٨٣.

* ومن ذلك ما جاء في تجويز النكاح بأي لفظ دون تحديد، إذا فهم المعنى الشرعي من ذلك.

وعليه، فإنَّ الإعراض عن التوقيت كان؛ لما قد يترتب عليه من المفاسد التي يتشوف الشرع إلى دفعها أو رفعها، واعتناءً بالمقاصد، وقد ترددت تلك المقاصد بين:

أ- مقاصد تعظيم الخالق.

ب- مقاصد التنظيف وإزالة الأذى.

ت- مقاصد الستر والصيانة.

ث- مقاصد سد الخَلَّات وجلب الحاجات.

٣ - اختلاف الديار والأزمنة والأحوال:

دلَّ على هذا السبب الفروع التالية:

○ ليس في القدر الذي تحصل معه الكفاية في الوضوء والغسل من الماء حد، وإنما هو موكولٌ إلى حال المستعملين رفقاً وخوفاً[1].

○ إذا مات ما له نفسٌ سائلةٌ من دواب البر؛ فإن لم يتغير الماء، فهو في الحكم طاهر إلا أن يكره استعماله إذا كان قليلاً، أو كانت البئر صغيرة، ويستحب أن يطرح منها ما تطيب به النفس ليس في ذلك حد[2].وطيب النفس وما تعافه قدر تختلف فيه أحوال المكلفين.

---

(١) انظر: المعونة: ١/ ٢٣.

(٢) المرجع السابق:١/ ٦٥.

○ ولا حدَّ في أقل الحيض عند مالك، بل قد تكون الدفعة الواحدة عنده حيضاً، إلا أنه لا يعتد بها في الأقراء في الطلاق؛ والعلة في ذلك اختلاف ذلك في النساء، فلا يعرف بالتجربة حدود هذه الأشياء في أكثرهن[1].

○ ولا حدَّ لأكثر الطهر؛ لاختلاف العادات وتفاوتها، بل إنَّ مالكاً رجع في تحديد أكثر النفاس بستين يوماً إلى القول: يُسأل النساء عن ذلك[2].

○ ولا حدَّ في قيام الناس حين تقام الصلاة، بل هو على قدر طاقة الناس؛ فإن منهم الثقيل والخفيف، ولا يستطيعون أن يكونوا كرجلٍ واحدٍ[3].

○ ولا حدَّ في الغَبْن الذي يمنع من الصدقة؛ وذلك راجع إلى الاجتهاد، وإن ذلك يختلف باختلاف الحالات، والحاجات، والأشخاص، والأمكنة، والأزمنة[4].

○ ولا حدَّ لزمان الاعتكاف، وليس لأكثره حدٌّ واجب،[5] والإحالة فيه على قدر طاقة الخلق.

○ ولا حدَّ في شرط الاستطاعة في وجوب الحج، ويختلف ذلك باختلاف أحوال الناس وقدرهم[6].

○ ولا حدَّ لأكثر الصداق وأقله، وكل ما جاز أن يكون ثمناً وقيمةً لشيء، جاز أن يكون صداقاً، والرعي فيه لعوائد الناس[7].

---

(١) انظر: بداية المجتهد.
(٢) المعونة: ١/ ٧٣، بداية المجتهد: ١/ ١٠٤.
(٣) الموطأ: ٥٢.
(٤) بداية المجتهد: ١/ ٥٠٩.
(٥) المرجع نفسه: ١/ ٥٦٨.
(٦) المعونة: ١/ ٣١٦.
(٧) بداية المجتهد: ٢/ ٣٤.

○ ولا حد في مقدار النفقة في الشرع، وأن ذلك راجع إلى ما يقتضيه حال الزوج وحال الزوجة، وأن ذلك يختلف بحسب اختلاف الأمكنة، والأزمنة، والأحوال[1].

وعليه، فإنَّ من الأسباب التي اقتضت تحصيل مسمى قاعدة كراهية الحدِّ:

أ- الرفق بالمكلفين، ومراعاة خوفهم، وتطييب نفوسهم، وطاقتهم.

ب- عدم الوقوف على التحديد الشرعي والعرفي، لتفاوت الناس في الحاجات، وهي تختلف باختلاف الزمان، والمكان، والأشخاص.

ت- والإعراض عن التحديد الشرعي إلى التحديد بالطبع والعرف.

٤ - عدم الانضباط:

ومن الأسباب المؤهلة لتجويز التذرع بقاعدة منع التحديد، عدم انضباط المقادير. ويدل على ذلك قول القاضي: «إذا كان النصاب ناقصاً نقصاناً يسيراً لا يؤثر، ويجري مجرى الوازن في العادة والعرف جازت المسامحة به، ووجبت فيه الزكاة؛ لأن ذلك إذا كان غير مؤثر في العادة، كان حكمه كحكم ما لم ينقص؛ ولأن ما هذه سبيله لا اعتبار به في باب تعلق الأحكام، بل يكون عفواً؛ كاختلاف المكاييل ونقصان العشر حبَّات والعشرين حبَّة في الأوسق مما لا ينضبط في الكيل[2]».

قلت: ويَحْكُمُ المسامحةَ قاعدةُ المقدَّرات الشرعية القاضية بإعطاء المعدوم حكم الموجود، والموجود حكم المعدوم؛ دفعا لمفسدة عدم الضبط، وتحقيقاً لمقصد رفع الحرج في الضبط.

---

(١) المرجع نفسه: ٢/ ٩١.

(٢) المعونة: ١/ ٢٠٥.

٥ – تعلق الأحكام بمقام السياسة الشرعية:

ومن أصول هذا المقام رعيُ المصلحة ولو كانت مرسلةً، وتمكينُ الإمام من صلاحية التقدير لنفع الناس، ولما كانت منافعهم مختلفة باعتبارهم، وباعتبار بيئتهم، وأزمنتهم، فالأليق لهذا الفن قاعدةُ عدم التحديد.

قال القاضي: «ويؤخذ من تجار الحرب ما يؤخذ من تجار أهل الذمة لا يزاد عليهم؛ لأنهم كفار أخذ لهم الأمان في تقلبهم بالتجارة في بلاد الإسلام كأهل الذمة. وقيل: إن العشر غير مقدر وأن التقدير للإمام[وهو بيت القصيد]، ووجهه أنه لا حاجة بنا إلى تصرفهم في بلادنا، وليس لهم ذمة توجب إباحته كذلك، فوجب أن يكون الأمر فيه إلى الإمام على ما يراه من المصلحة[1]».

قلت: والقول الثاني هو الأصلح المؤيد بالقواعد المقصودة؛ لتعلُّقه بأحكام الإمامة.

وقال ابن رشد: «وأما المسألة السادسة: وهي في ماذا تصرف الجزية؟ فإنهم اتفقوا على أنها مشتركة لمصالح المسلمين من غير تحديد؛ كالحال في الفيء عند من رأى أنه مصروف إلى اجتهاد الإمام[2]».

وقال في الموطأ: «وسئل مالك عن النفل؛ هل يكون في أول مغنمٍ؟ قال: ذلك على وجه الاجتهاد من الإمام، وليس عندنا في ذلك أمرٌ معروفٌ إلا اجتهاد السلطان...[3]».

وعليه، فإن عدم التحديد في هذا التخصص تأييدٌ لاجتهاد الإمام، وتوسيعٌ لسلطته التقديرية، وتحقيقٌ للمصالح والمنافع.

---

(١) المرجع السابق: ١/ ٢٧٨.
(٢) المرجع السابق: ١/ ٧٥٣.
(٣) ٢٧٢.

٦ – عسر التحديد:

وشاهِدُه من الفروع قول القاضي في جوارح الصيد: «وإنما اشترطنا أن تكون مُعَلَّمَةً؛ للظواهر والأخبار، وصفة التعليم أن يطيعه إذا نبَّهه، ويسترسل إذا أرسله، ويسارع إذا أمره، ويزجر إذا زجره، ويتكرر ذلك منه تكرُّرَاً يعلم معه في العادة أنه قد فقه التعليم، ولا حدَّ في ذلك سوى ما ذكرناه».

على معنى، أنه يعسر توقيت حد لتعليم الجوارح على الصيد، ولا ينضبط ذلك إلا تقديراً.

٧ – اضطراب الروايات:

قد يُلْجِئُ اضطرابُ الرواية إلى القول بكراهة الحدِّ في الشيء المؤيد بظاهر القرآن الكريم، أو أدلَّة أخرى، وهذا الأصل تمَّ تحصيله من قول ابن رشد في مسألة مقدار اللبن المحرم: «فإنَّ قوماً قالوا فيه بعدم التحديد؛ وهو مذهب مالك وأصحابه، وقالت طائفة بتحديد القدر المحرم».

واختلفوا في المقدار، ومن سبب الخلاف في هذه المسألة تعارضُ الأحاديث:

أحدها: حديث عائشة –رضي الله عنها– وما في معناه، أنَّه قال ﷺ: «لا تُحَرِّمُ المصة والمصتان، أو الرضعة والرضعتان».

ثانيها: حديث سهلة في سالم، أنَّه قال لها النبي ﷺ: «أرضعيه خمسَ رضعات».

ثالثها: حديث عائشة – رضي الله عنها–: «كان فيما نزل من القرآن عشر رضعات معلومات

يحرمن، ثم نسخن بخمسٍ معلوماتٍ، فتوفي رسول الله ﷺ وهنَّ فيما يُقرأ من القرآن[1]».

قلت: فهذا الاضطراب هو الذي أحوج إلى ضرورة الوقوف مع ظاهر الكتاب: ﴿ وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرۡضَعۡنَكُمۡ ﴾ [سورة النساء:٢٣]، حيث الحكم على مقتضى ما ينطلق عليه اسم الإرضاع.

وعليه، فإنَّ قاعدة عدم التحديد ألصق بهذا الظاهر، وأوفق من حيث التشوف، ولعلَّ هذا القدر الذي اعتكف عليه مالك في حديث ولوغ الكلب، فكان الجامع فيه عدم التحديد، أو حمل نقيضه على التعبد الذي لم تدرك علته.

٨ – تعارض المصلحة والمفسدة:

إذا تعارضَتِ المصلحة والمفسدة دون ترجيح، فإن مآل الدفع أو الإبقاء، قد يتوسل إليه بقاعدة عدم التحديد، بيان ذلك في حكم الإعسار بالصداق: «فكان الشافعي يقول: تُخَيَّرُ إذا لم يدخل بها، وبه قال مالك، واختلف أصحابه في قدر التلوم له، فقيل: ليس له في ذلك حد، وقيل: سنة، وقيل: سنتان[2]».

وسبب الخلاف: تعارضُ مقاصدِ جمعِ الشمل، والضرر الذي يلحق بالزوجة من التأخير وعدم الوطْء، والجامع الموفق عدم التحديد، وإحالة ذلك إلى عرف النَّاس؛ لئلَّا يفوت المقصد ويتقرر الضرر.

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب الرضاع (١٨)، باب: التحريم بخمس رضعات (٦)، وأبو داود في السنن: كتاب النكاح (٦)، باب: هل يحرم ما دون خمس رضعات (١١)، والنسائي في السنن الكبرى: كتاب النكاح (٤٣)، باب: القدر الذي يحرم من الرضاعة (٤٨).

(٢) بداية المجتهد: كتاب النكاح، الباب الثالث: في موجبات الخيار في النكاح، الفصل الثاني: في خيار الإعسار بالصداق: ٢/ ٤٢.

✓ **وجماع ما قيل:** إنَّ الاحتكام إلى قاعدة عدم التحديد له ما يبرره من تلكم الأسباب التي سيقت، وهي مما ينبغي الوقوف عنده طويلاً، وليس ذلك محلاً للغرض المقصود. وإنَّ هذه القاعدة لا تصادم قاعدة الضبط في مواطن العدول عنها؛ لأنَّ العدول مقيَّد بوجود المقتضي، وقد يقف النظر مع توجيه قاعدة التحديد وجهة العبادات، والفروض والواجبات، وكذا المحرمات، وغير التوقيت وجهة المعاملات والعادات، وما يتعلق بالنوافل والتطوعات، والله أعلم.

▪ المسألة الرابعة: أدلة مشروعية قاعدة كراهية الحد في الأشياء

بعد التأني في الإنعام والنظر إلى التراث، التمستُ أدلةً شاهدةً ومؤذِنَةً باعتبار هذه القاعدة، وكونها مقصودةً في التشريع أسوةً بقاعدة الضبط والاحتياط، والأخذ بأقل ما قيل أو أوسطه أو أكثره، والأخذ بأوائل الأسماء أو أواسطها أو أواخرها...

وبيان ذلك:

أولاً: المنهج التشريعي العام والخاص:

فقد دلَّ الاستقراء على ذيول هذه القاعدة في التشريع إجمالاً وتفصيلاً، وفي ذلك إيذان بمشروعية التوسل في الاستنباط والنوازل، ومن المقررات الشرعية المؤذنة في ذلك:

○ في المسح على الخفين: «إذا أدخلت رجلَيْك في الخفَّيْنِ وأنت طاهر، فامسح عليهما، وصلِّ فيهما ما لم تنزعهما، أو تصبك جنابة»، «امسح ما بدا لك».

○ وفي أقل الحيض قول النبي ﷺ: «إذا كان الحيض، فإنَّه دمٌ أسودُ يعرف، فإن كان

ذلك فأمسكي عن الصلاة، وإذا كان الآخر فتوضئي وصلِّي»، فلم يعلقه بأكثر من وجوده ورؤيته دون تحديد.

ثانياً: ظواهر القرآن الكريم:

فقد ورد في بعض النصوص القرآنية ما يشهد تأصيلاً لقاعدة كراهية الحدِّ، من ذلك ما ذكرناه عن عموم قوله تعالى: ﴿ وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرۡضَعۡنَكُمۡ ﴾ [سورة النساء:٢٣]، ومن أن الآية تقتضي ما ينطبق عليه اسم الرضاع دون تحديد، وهو عين ما يتمسك به في توقف عمر ﷺ في حديث أبي موسى الأشعري ﷺ عن الاستئذان؛ لورود التحديد المخالف لظاهر القرآن حيث طالب بالبيِّنة؛ للعمل بخلاف قاعدة عدم التحديد.

ثالثاً: قواعد الاحتياط والورع:

لا أرى في عدم تحديد أقل الحيض إلا التَّمسُّك بقاعدة الاحتياط والورع، وهو ما يدعم الاحتجاج والمشروعية.

رابعاً: وقد دلَّ على هذه القاعدة طائفة من الأدلة والكليات: كالقياس والأخبار، وقاعدة التقديرات الشرعية[1].

---

(١) نحن بصدد جمع ما تناثر من جزئيات هذه القاعدة للتأصيل لها تأصيلاً كاملاً، إن شاء الله.

وأخيراً لا بدَّ من العود إلى البدء وبيان الغرض المراد من هذا التحصيل؛ فقد ثبت بعد هذا الاستعراض الفقهي والاستدلال الكلي والجزئي للعيان قيمةُ ما ترك السلف للخلف من جواهر ونكت.

وفي هذا القدر توظيف لمنهج استخلاص القواعد والأصول من التراث الفقهي العريق، والله الموفِّق للصواب.

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

المدرسة الثالثة

مدرسة تمحيص الأصول

مدرسة تمحيص الأصول

إذا علمنا بأنَّ للتراث أحكاماً وحِكَماً، وتعرَّفنا على الطرق التي يثبتها، ووقفنا على كيفية الوصول إلى الاستدلال على ذلك استدلالاً يجعله بعد استنباطه محل وِفاقٍ بين المتأمِّلين، وجب علينا أن نهتديَ إلى موضع الخلل والعثرات فيما أعمل فيه ميزان التوثيق الدقيق، وهذه مرحلةُ تصحيح الإحالات بعد صدق نسبتها لأصحابها، ويتحتَّم هاهنا نبذ التعصب والجنوح إلى التقليد، وإذا نظرت رأيت الناس حول ما قيل عن السلف أحد رجلين:

- رجل معتكف فيما شاده الأقدمون؛ كحال عيسى الغبريني مع شيخه ابن عرفة حيث قال: «ما خالفته في حياته، فلا أخالفه بعد وفاته[1]».

- ورجل آخذٌ بمعوله في هدم ما مضت عليه القرون.

وفي كلتا الحالتين ضرٌّ كثير، والأعدل الذي ينجبر به الجناح الكسير، هي أن تعمد إلى كلام من سبق فتهذبه وتزيده، وحاشا أن تنقضه أو تنبذه، عالماً بأنَّ غمض فضلهم كفران للنعمة، وجحد مزايا سلفها ليس من حميد خصال الأمة...، ومزية الأسبقية ليست مانعاً من موانع الدفع، وقد قال السلف: كلٌّ يُؤخذ من قوله ويُرد إلا صاحب هذا القبر ﷺ. وعليه، فإنَّه لا يؤم هذا التوجه إلا المدرسة المفترضة بعنوان: (**مدرسة تمحيص الأصول**).

---

(١) نقلاً عن مقاصد ابن عاشور: ١٩.

واخترت للإحاطة بمنهج هذه المدرسة مجموعةً من استدراكات من خَلَفَ على أصول من سلف، وكان ذلك على سبيل التمثيل؛ لأنَّه لا حدَّ للحصر والليالي حبالى يلدن كل غريب، فقد أتى على الأمة خلفٌ تمثل بمقولة: «هم رجال ونحن رجال»، فاستطاعوا أن يأتوا بما لم يأت به الأوائل، حتى اشتهر على ألسنة أهل العلم والناس:

- عليك بفروق **القرافي**، ولا تقبل منه إلا ما قبله **ابن الشاط**.

- عليك باستدراكات **الحاكم**، ولا تقبل منها إلا ما قبله **الذهبي**.

- وأنا أقول: عليك بتنقيح **القرافي**، ولا تقبل منه إلا ما قبله **الطاهر بن عاشور**.

- عليك بموافقات **الشاطبي**، ولا تقبل منه إلا ما قبله **عبد الله دراز**.

تقوم هذه المدرسة على منهج عدم التسليم المطلق لكل ما قيل قبل التمحيص والاستدراك، ومن وراء هذه المدرسة الأسماء الواردةُ آنفاً، وغيرهم، وليس القصد تسمية الرجال وإنَّما البيان، ولمعرفة منهج هذه المدرسة، إليك هذه الاستدراكات التي تمَّ تحصيلها تتبُّعاً واستعراضاً لمدوَّنات السلف.

النموذج الأول: استدراكات ابن الشاط على الإمام القرافي.

النموذج الثاني: استدراكات ابن عاشور على تنقيح القرافي.

النموذج الثالث: الاستدراك على قاعدة الاستحسان.

النموذج الرابع: إجماع أهل المدينة.

النموذج الخامس: قاعدة المصلحة ضبطاً وتنزيلاً.

النموذج الأول: استدراكات ابن الشاط على الإمام القرافي.

بعد مطالعة متابعات أبي القاسم -المعروف بابن الشاط- على فروق القرافي، ألفيته قد حشد الجموع والعلوم؛ لتصحيح ما اشتمل عليه من الصَّواب، وتنقيح ما جانب فيه الصواب...، مع الإشادة بفضل ما أورده شهاب الدين من تحقيقاتٍ علميةٍ دقيقةٍ، ونكتٍ بديعةٍ.

قال ابن الشاط: «لما طالعت كتاب القرافي ألفيته قد حشد فيه وحشر، وطوى ونشر، وسلك السهول والنجود...، خلا أنه ما استكمل التصويب والتنقيب، ولا استعمل التهذيب والترتيب، فانتسب ذينك الأمرين إلى الإخلال بواجبين، واحتجب لامع بروقه منها بحاجبين، لما كان الأول منهما في مرتبة الضروريات، والثاني في درجة الحاجيات، وضعت كتابي هذا لما اشتمل عليه من الصواب مصحِّحاً، ولما عدل به من صوابه منقحِّاً، وأضربت عما سوى ذلك مؤثراً للضروري على الحاجي ومرجِّحاً...[1]».

يشير -رحمه الله تعالى- إلى أن مواضع الخلل في فروق القرافي على مرتبتين:

١- مرتبة الضروريات: حيث يراعى فيها التنبيه على الخلل وصوابه.

٢- مرتبة الحاجيات: حيث يبذل فيها الوسع في التهذيب والترتيب.

---

(١) إدرار الشروق على أنوار الفروق: ١/ ٤.

ولما كانت المراتب متباينةً من حيث قوتُها وفضلُها، اقتصر أبو القاسم على المرتبة الأولى، إلى أن جاء ابن حسين المكي المالكي، فتناول الشكل الثاني في مؤلف مُرْفَقٍ مع الفروق وسمَّاه: «تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية».

قال مؤلفه بعد ما أثنى على تحقيقات القرافي: «لم يستكمل الفروق التصويب والتنقيب، ولم يستعمل التهذيب والترتيب، فوفق الله الإمام أبا القاسم لتنقيح ما عدل به عن صوب الصواب...، عنَّ لي - وإن كنت لست أهلاً لذلك- أن أُلخِّصه مع التهذيب والترتيب والتوضيح...[1]».

وبالنظر إلى الرتبتين اكتمل البناء الذي وضع أساسه القرافي، ورمَّمَهُ ابن الشاط، وحسَّنَهُ ابن حسين.

ولما كان المقصد من هذا المبحث بيان تعقيبات ابن الشاط، وضعتُها هاهنا وفق منهج معدودٍ من حيث معالمُه، وبسط ذلك في المسائل التالية:

١- الحقائق اللغوية:

في حقيقة الإصرار، قال المصنف -رحمه الله-: «العزم والتصميم على الشيء[2]»، وقال ابن الشاط معقباً: «الإصرار لغةً: المقام على الشيء، والمعاودة له؛ سواء كان ذلك فعلاً أو غيره، لا ما قاله المؤلف من أنه العزم والتصميم على الشيء[3]».

---

(١) الفروق: ٤/ ٦٨.
(٢) المرجع نفسه.
(٣) المرجع نفسه: ٤/ ٦٧.

٢- الحقائق الاصطلاحية، وفساد حدودها:

* في حقيقة الملك، قال القرافي: «والعبارة الكاشفة عن حقيقة الملك: أنَّه حكمٌ شرعيٌ مقدرٌ في العين، أو المنفعة، يقتضي تمكين من يضاف إليه من انتفاعه بالمملوك، والعوض عنه من حيث هو كذلك[1]».

أما قوله: «حكمٌ شرعي»؛ فلأنَّه يتبع الأسباب الشرعية، وهو كذلك بالإجماع.

وأما قيد: «مقدر»؛ فلأنه يرجع إلى تعلُّق إذن الشرع؛ وهو تعلُّق عدمي مقدر في العين أو المنفعة عند تحقق الأسباب المفيدة للملك.

وقوله: «في العين أو المنفعة»؛ فلأن الأعيان تملك؛ كالبيع، والمنافع؛ كالإجارات.

وقوله: «يقتضي انتفاعه بالمملوك»؛ فهو قيد ليحترز به عن التصرف بالوصية والوكالة، وتصرف القضاة في أموال المجانين والغائبين؛ فإن هؤلاء يملكون التصرف دون الملك.

وقوله: «والعوض عنه»، قيد أخرج الإباحات في الضيافات؛ لأنها مأذون فيها، وليست مملوكة على الصحيح.

وقوله: «من حيث هو كذلك»؛ قيدٌ سيق لبيان أنَّه يقتضي ذلك من حيث هو، وقد يتخلَّف عنه لمانع يعرض؛ كالمحجور عليهم: لهم الملك وليس لهم المكنة من التصرف، ولا أثر للعوارض في انخرام القواعد، ولا تنافي بين القبول الذاتي، والاستحالة لأمر خارجي[2]».

---

(١) المرجع السابق، القرافي: ٣/ ٢٠٨.
(٢) المرجع نفسه.

قال ابن الشاط: «هذا الحد فاسدٌ من وجوه:

أحدهما: فيه دور صريح؛ لتوقف معرفة الملك على معرفة المملوك والعكس، فهو تعريف بما لا يعرف إلا بعد معرفة المعرِّف، وهو معيب في الحدود، وقد ذكر ذلك القرافي في تنقيح الفصول ولم يلتزمه هاهنا.

ثانيها: أنَّه ليس مقتضياً للتمكين من الانتفاع، بل المقتضي لذلك كلام الشارع.

ثالثها: أنَّ الملك من أوصاف المالك لا المملوك، لكنه وصف متعلِّق، والمملوك هو متعلَّقُه.

رابعها: وما قاله أنَّه حكم شرعي؛ إن أراد أنه أحد الأحكام الخمسة، ففيه نظر، وإن أراد أنَّه أمر شرعي على الجملة، فذلك صحيح[1]».

* في حقيقة الإنسان: التحديد بوصف المطابقة أو عدمها يؤذن بوقوعهما بالفعل. قال القرافي في الفرق الرابع عشر والمائتين بين قاعدة الكذب وقاعدة الوعد: «...ونحن متى حدَّدنا بوصفٍ؛ نحو قولنا في الإنسان: الحيوان الناطق أو نحوه، إنما نريد الحياة والنطق بالفعل لا بالقوة، وإلا كان الجماد والنبات كله إنساناً؛ لأنه قابل للحياة والنطق...»

قال ابن الشاط: «قلتُ: ما قاله هذا القائل في حدِّ الإنسان مشعرٌ بجهله بالحدود وقصد أربابها؛ فإنهم لا يريدون حصول الوصف بالفعل، فإن الطفل الرضيع عندهم إنسان مع أنَّ النطق الذي هو العقل مفقود فيه بالفعل، وما قاله هذا القائل حيث قال:

---

(١) المرجع السابق: ٣/ ٢٠٩، وما بعدها.

وإلا لكان الجماد والنبات كله إنساناً؛ لأنَّه قابل للحياة، مشعر بجهله بمذهب أرباب الحدود وهم الفلاسفة في الحقائق، وإنها مختلفة بصفاتها الذاتية، فلا تقبل حقيقة منها صفة أخرى، فالحيوان لا يقبل أن يكون جماداً، والجماد لا يقبل أن يكون حيواناً[1]».

٣- التعقيب على استدلالات القرافي ومآخذ الخلاف:

❖ **الحكم على القياس بالفساد:**

ذكر القرافي في الفرق بين (قاعدة ما هو من الدعاء كفر، وقاعدة ما ليس بكفر) في القسم الثالث: الذي ليس بكفر وهو محرم، وهو أن يطلب الداعي من الله تعالى نفي أمر دل السمع على نفيه؛ لأنه طلب تحصيل ما هو حاصل وهو سوء أدب على الله تعالى؛ لأنه طلب عري عن الحاجة والافتقار إليه، وأفاد أن دليل هذه المسألة القياس؛ وهو قوله: «لو أن أحدنا سأل بعض الملوك أمراً فقضاه له، ثم سأله إياه بعد ذلك عالماً بقضائه له، يعد هذا الطلب الثاني استهزاءً بالملك وتلاعباً به، ولَحَسُنَ من ذلك الملك تأديبُه، فأولى أن يستحق التأديب إذا فعل ذلك مع الله تعالى[2]».

قال ابن الشاط: «قلت: لم يأت بحجة على ما ادَّعاه غير ما عوَّل عليه من القياس على الملوك، وهو قياس لا يصح؛ لعدم الجامع، وكيف يقاس الخالق بالمخلوق؟ والرب بالمربوب؟ والخالق يستحيل عليه النقص، والمخلوق يجوز عليه النقص...[3]».

---

(١) على معنى: أن جنس الحيوانية يختلف عن جنس النبات والجماد من حيث الماهية.
(٢) المرجع السابق: ٤/ ٢٧٤ بتصرُّف.
(٣) المرجع نفسه.

❖ **دفع الاستدلال على جواز الدعاء على الظالم:**

أجاز شهاب الدين الدعاء على الظالم روايةً عن مالك، وجماعة، وجعل المستند في ذلك قوله تعالى: ﴿ وَلَمَنِ ٱنتَصَرَ... ﴾ [سورة الشورى:٤١]، إلا أن ابن الشاط لم يرتضِ وجه الاستدلال بالآية حيث قال: «ليس في الآية التي استدل بها دليلٌ على جواز الدعاء على الظالم، وإنما فيها الدليل على جواز الانتصار، والانتصار هو الانتصاف منه على درجة لا يكون فيها زيادة على قدر الظلم، وبالوجه الذي أبيح الانتصاف به، وجواز الانتصاف لا يستلزم جواز الدعاء عليه، إلا أن يكون الدعاء بتيسير أسباب الانتصاف منه، فقد يسوغ دعوى دلالة الآية على ذلك ضمناً لا صريحاً، وأما الدعاء بغير ذلك، فلا يدل عليه لا بضمنٍ ولا صريحٍ...[1]».

❖ **دفع مستند الإجماع في مسألة تكفير من نسبَ الله تعالى إلى الجور:**

أشار المؤلف -رحمه الله- في فروقه إلى اتفاق الناس حول تكفير إبليس بقضيته مع آدم عليه السلام، وأنه كفر بنسبة الله تعالى إلى الجور والتصرف الذي ليس بمرضي، وعليه أجمع المسلمون على أن من نسب الله تعالى لذلك، فقد كفر؛ لأنه من الجرأة العظيمة[2].

قال ابن الشاط رادّاً لمستند الإجماع: «قلت: ما قاله من الإجماع صحيح، وما قاله من أنَّ ذلك من الجرأة العظيمة، ليس بصحيح، بل إنما كان ذلك؛ لأنه من الجهل العظيم بجلال الله تعالى، وبأنه منزَّه من التصرف الرديء، والجور، والظلم، وأن ذلك ممتنع في حقِّه عقلاً وسمعاً[3]».

---

(١) المرجع السابق: ٤/ ٢٩٣.
(٢) المرجع السابق: ٤/ ١٣٤- ١٣٥، بتصرُّف.
(٣) المرجع نفسه.

❖ **دفع النتائج؛ لتهافت المقدمات:**

في مسألة إلحاق الخروج عن الخلاف بقاعدة الورع؛ تحدَّث الإمام في الفرق بين (قاعدة الخروج عن الخلاف وقاعدة الورع) عن حقيقة كل منهما، وحدَّ الورع بترك ما لا بأس به حذراً مما به بأس، وألحق بالورع ما هو من أفراده، حيث قال: «ومن الورع الخروج من خلاف العلماء بحسب الإمكان[1]».

تقرير ذلك: أنه دفع التعادل بين الأحكام التكليفية متعلِّقاً بقاعدة الورع المبنية على توقع العقاب، قال: «فإن اختلف العلماء في فعل؛ هل هو مكروه أو واجب؟ فالورع الفعل حذراً من العقاب في ترك الواجب، وإن اختلفوا؛ هل هو مشروع أم لا؟ فالورع الفعل؛ لتيقُّن الخلوص من إثم ترك الواجب...[2]».

على معنى: أنَّه بنى نتيجة الإلحاق بمقدمات حصول التأثيم والعقاب.

وعليه، فإن المحقِّق ابن الشاط ردَّ ما تعلق به الإمام القرافي على القول بتصويب الاجتهاد، أو تصويب أحدهما.

قال المحقق: «قلت: لا يصح ما قاله من أن الخروج عن الخلاف يكون ورعاً بناءً على أن الورع في ذلك؛ لتوقع العقاب، وأي عقاب يتوقع في ذلك؟ أما على القول بتصويب المجتهدين، فالأمر واضح لا إشكال فيه، وأما على القول بتصويب أحد القولين أو الأقوال دون غيره، فالإجماع منعقد على عدم تأثيم المخطئ وعدم تعيينه، فلا يصح دخول الورع في خلاف العلماء على هذا الوجه...[3]».

---

(١) المرجع السابق: ٤/ ٢١٠.
(٢) المرجع نفسه.
(٣) المرجع نفسه: ٤/ ٢١٢.

وجماع ما قيل هو أنَّ ابن الشاط دفع المدلول بدحض ما توهمه الشهاب من مقدمات لا تصح، وتلك المتعلقات منتفية بالدليل الإجماعي القطعي.

❖ **نفي المدلول؛ لانتفاء الدليل، أو الرد بدعوى التحكم في المسائل الآتية:**

المسألة الأولى: في الفرق بين قاعدة المكفرات وقاعدة أسباب المثوبات:

حاصل ما في الفرق هو أن التلازم بين المصائب وحصول المثوبات منتفٍ، بل إن الثواب يحدُّه شرطان:

أحدهما: أن تكون من كسب العبد ومقدوره؛ لقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾[سورة التحريم: ٧]، فحصر الجزاء فيما هو معلومٌ لنا ومقدورٌ.

وثانيهما: أن يكون ذلك المكتسب مأموراً به: فما لا أمر فيه لا ثواب فيه؛ كالأفعال قبل البعثة، وكأفعال الحيوانات، ومرادةً لها ولا ثواب فيها؛ لأنها ليست مأمورة بها.

وأما المكفرات، فلا يشترط فيها شيء من ذلك، على معنى، أنَّها قد تكون مكتسبةً مقدورةً، وقد لا تكون كذلك؛ كتكفير السيآت بالتوبة والعقوبات، ومن ذلك المصائب المؤلمات؛ فإن التكفير بالمصيبة يقع بالمكتسب وغير المكتسب.

ثم إن التكفير في موت الأولاد ونحوهم، إنما هو بسبب الآلام الداخلة على القلب من فقد المحبوب، والتكفير يجري على قدر نفاسة الولد كثرةً وقلةً.

قال القرافي: «وإنما أطلقَ -عليه السلام- التكفير بموت الأولاد؛ بناء على الغالب أنه يؤلم[1]». إلا أن ابن الشاط لم يرتضِ هذا التوجيه، ودفعه بدعوى التحكم بتقييد

(١) المرجع السابق: ٤/ ٢٣٥.

النص النبوي دون دليلٍ، ونصُ الحديثِ: « أيما امرأة مات لها ثلاثة من الولد كانوا لها حجاباً من النار...[1]».

قيَّد الإمام القرافي هذا الحديث بقوله: «إن كان الولد مكروهاً يسر بفقده، فلا كفارة بفقده ألبتة...[2]».

قال المحقِّق: «قلت: ما قاله في ذلك تحكُّمٌ بتقييد كلام الشارع من غير دليل، وتضييقٌ لباب الرحمةِ الثابتةِ سَعَتُها[3]».

المسألة الثانية: في الفرق بين قاعدة ما هو محرم من الدعاء وليس بكفر وبين قاعدة ما ليس محرما:

ذكر الشهاب أقساماً للدعاء المحرَّم الذي يورث كفراً، منها:

أ- دعاء الداعي لمريض أو مصاب: اللهم اجعل هذه المرضة أو المصيبة كفارة. وهو تحصيل ما هو حاصل، وهو معصية، بل عليه أن يقول: اللهم عظِّم له الكفارة[4].

قال المحقِّق معقِّباً بدعوى التحكُّم: «لم يأت بدليل ولا شبهة، ويبقى مطالباً بدليل المنع من مثل ذلك الدعاء[5]».

ب- دعاء الداعي بنفي ما دلَّ السمع الآحادي على ثبوته؛ كقولهم: اللهم اغفر للمسلمين جميع ذنوبهم، وقد دلَّت الأحاديث الصحيحة على دخول طائفة من المسلمين

---

(١) صحيح البخاري: كتاب الجنائز (٢٩)، باب: فضل من مات له ولد فاحتسب (٦)، صحيح مسلم: كتاب البر والصلة والآداب (٤٥)، باب: فضل من يموت له ولد فيحتسبه (٤٧).
(٢) المرجع السابق: ٤/ ٢٣٥.
(٣) المرجع نفسه.
(٤) المرجع السابق: ٤/ ٢٧٨.
(٥) المرجع السابق: ٤/ ٢٨٣.

النار، وخروجهم بشفاعة وبغير شفاعة، فلو غفر للمسلمين ذنوبهم كلهم، لم يدخل أحد النار، فيكون هذا الدعاء مستلزماً لتكذيب الأحاديث الصحيحة، وهو معصية، ولا يكون ذلك كفراً؛ لأنها أخبار آحاد».

قال المحقِّق: «قلتُ: لقد كلف هذا الإنسان نفسه شططاً، وادعى دواعيَ لا دليلَ عليها، ولا حاجة إليها وهماً منه وغلطاً، وما المانع من أن يكلف الله تعالى خلقه أن يطلبوا منه المغفرة لذنوب كل واحد من المؤمنين، مع أنه قضى بأنَّ منهم من لا يغفر له؟ ومن أين تلزم المنافاة بين طلب المغفرة، ووجوب نقيضها؟ هذا أمر لا أعرف له وجهاً إلا مجرد التحكُّم بمحض التوهُّم...[1]».

ج- الدعاء بـ: اللهم إذا قبضتني إليك وأَمَتَّنِي، فلا تُحْيِني إلى يوم القيامة حتى أستريح من وحشة القبر: فهذا الدعاء محرَّمٌ؛ لأنه بخلاف ما في الصحيح، من رجوع الأرواح إلى الأجساد، فهو دعاء يستلزم الرد على رسول الله ﷺ، فيكون معصيةً لا كفر فيها؛ لكون الوارد نقلاً من باب الآحاد.

قال ابن الشاط: «قلت: هذا مثالٌ لا دليل عليه، وهو مجرد دعوى، ومن أين يلزم أن لا يدعي إلا بما يجوز وقوعه؟ لا أعرف لذلك وجهاً، ولا دليلاً[2]».

د- أن يقول الداعي: اللهم اجعلني أوَّل من تنشق عنه الأرض يوم القيامة؛ لأستريح من غمها مدةً من الزمن فهذا الدعاء معصية؛ لأنه ثبت أن أول من تنشق عنه الأرض يوم القيامة هو الرسول ﷺ، قال المحقق: «مدعي ذلك مطالب بالدليل عليه، ولم يأت على ذلك بدليل إلا مجرد دعوى مضادةٍ[3]».

---

(١) المرجع السابق: ٥/ ٢٨٣.
(٢) المرجع نفسه: ٥/ ٢٨٤.
(٣) المرجع نفسه.

❖ **الموافقة في الحكم والمخالفة في المناط:**

في مسألة وجوب الكفارة بالحلف بالقرآن: اختلف مالك مع أبي حنيفة في وجوب الكفارة على من حلف بالقرآن؛ فأوجبها مالك -رحمه الله تعالى- دون غيره. ومستند الوجوب عند المالكية -فيما نقله القرافي- هو أنَّ القرآن ينصرف للكلام القديم، وهو عند أبي حنيفة ظاهرٌ في الكلام المخلوق الذي هو الأصوات.

ولكن ابن الشاط استدرك على الشهاب في مدرك المسألة:

قال-رحمه الله-: «ليس الأمر عندي كما زعم القرافي، بل العرف في الاستعمال أنَّ المراد: القرآن الحادث عند مالك، وذلك مستند أبي حنيفة، ولكن قرينةَ القسم صرفت اللفظ إلى أنَّ المراد به الأمر القديم، وذلك مستندُ مالكٍ...، فخلافهما في تحقيق المناط، لكن من غير الوجه الذي ذكر...[1]».

❖ **تصحيح منشأ الخلاف:**

في الفرق بين الشهادة والرواية، مما تحدث به الشهاب في هذا الفرق تقسيم الخبر إلى ثلاثة أقسام: رواية محضة، وشهادة محضة، ومركب من الشهادة والرواية، مشيراً إلى صور القسم الأخير، منها: القاسم، هل يقبل قول الواحد، أو لا؟

قال **مالك**: يكفي الواحد والأحسن اثنان، وقال **أبو إسحاق** التونسي: لا بد من اثنين، و**للشافعية** في ذلك قولان.

---

(١) المرجع السابق: ٣/ ٤٠ بتصرُّف.

قال القرافي مبيِّناً لمنشأ الخلاف: «ومنشأ الخلاف شبه الحكم، أو الرواية أو الشهادة: الأظهرُ شبه الحكم؛ لأن الحاكم استنابه في ذلك، وهو المشهور عندنا وعند الشافعية[1]».

قال ابن الشاط: «ذكر فيه -أي القرافي- أنَّ منشأ الخلاف شبه الحكم أو الرواية، قلت: ليس ذلك عندي بصحيح، بل منشأ الخلاف شبه الحكم، أو التقويم، وقد تقدم أنَّ الصحيح أنه من نوع الشهادة؛ فمن نظر إلى أنَّ القسم من نوع الحكم، اكتفى بالواحد، ومن نظر إلى أنه من نوع التقويم وبنى على الأصح، اشترط العدد...[2]».

٤- تقييد المُطْلَقَات:

* جاء في الفرق بين قاعدة ثبوت الحكم في المشترك وبين قاعدة النهي عن المشترك ما حاصله: أن الأمر المشترك حقيقة كلية موجودة في أفراد عديدة، وهذا ينطبق على كل مُطْلَقٍ ومدلولِ كلِّ نكرةٍ، وهو المعبر عنه عند أهل الميزان بما لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه...

هذا تلخيص ما قاله الإمام القرافي، ومثَّل له في فروقه، ولكن ابن الشاط علَّق على إطلاق الكلي على مدلولِ كل نكرة، فقال: «قلت: هنا الإطلاق ليس بصحيح، بل الصحيح التفصيل؛ فإنَّ النكرة في اللسان العربي على ضربين: الأول: نكرة يراد بها الحقيقة المشتركة بين الأشخاص؛ كما في قولهم: ثمرةٌ خيرٌ من جرادةٍ، وهذا الضرب قليل في الاستعمال، الثاني: نكرة يراد بها فردٌ مبهم من الأشخاص التي فيها الحقيقة؛

---

(١) المرجع السابق: ١/ ١٠ بتصرُّف.
(٢) المرجع نفسه.

كما في قول القائل: اشتر ثوباً، وهذا الضرب يكثر في الاستعمال فإن أراد الأول، فمراده صحيح، وإلا فلا[1]».

* حكى القرافي في الفرق بين المقاصد والوسائل أنَّ للوسائل حكم ما أفضت إليه من وجوب أو غيره؛ تعويلاً على قاعدة: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

وهو إطلاق قيَّده ابن الشاط بقوله: «والصحيح أنَّ ذلك غيرُ لازمٍ فيما لم يصرح الشرع بوجوبه[2]».

* أشار الشهاب في الفرق الحادي والسبعين إلى أنَّ الاحتمال المرجوح لا يقدح في دلالة اللفظ، وإلا لسقطت دلالة العمومات؛ لتطرق احتمال التخصيص إليها، ولسقطت الأدلة السمعية جميعها؛ لتطرق احتمال المجاز والاشتراك إلى جميع الألفاظ، وهو باطل، وعليه، فإذا بطل اللازم، بطل ملزومه ضرورةً.

إلا أن هذا الإطلاق مستدرك عليه من جهة وجود ألفاظ لا يعتريها اشتراكٌ ولا مجاز مهم، عين ما قرره ابن الشاط حيث قال: «ما قاله في الشطر الأخير ليس بصحيح؛ فإن من الألفاظ ما لا يلحقه ذلك -أي المجاز والاشتراك-، وقد سبق له من هذا أن أسماء الأعداد لا يدخلها المجاز[3]».

قال القرافي: «وحيث قلنا بجواز الدعاء على الظالم، فلا يدعو عليه بملابسة معصية من معاصي الله تعالى ولا بالكفر؛ فإن إرادة المعصية معصيةٌ وإرادة الكفر كفرٌ[4]».

---

(١) المرجع السابق: ١/ ١٥٢.
(٢) المرجع السابق: ١/ ٣٢.
(٣) المرجع السابق: ١/ ٨٧.
(٤) المرجع السابق: ٤/ ٢٩٤.

لكن ابن الشاط قيَّد هنا الإطلاق بقوله: «ليس هنا الإطلاق عندي بصحيح، بل إذا اقترن بإرادة المعصية قول أو فعل، فذلك معصية، وإلا فلا على ما اقتضاه قوله ﷺ: «إن الله تجاوز لأمتي عما حدثت به أنفسها، ما لم تعمل أو تتكلم»، فإرادة الكفر داخلة تحت عموم الحديث المذكور[1]».

٥- توجيه المنقول:

أعاد ابن الشاط منقولات القرافي إلى مظانِّها الحقيقية، وسمى إحالاته تسميةً صحيحةً ترفع اللبس، ومن مفردات هذا التصحيح في الفروق ما يلي:

المسألة الأولى: ذكر القرافي صوراً تقتضي مصلحتها الإيجاب، لكن ترك الشرع ترتيب الإيجاب عليها؛ رفقاً بالعباد، ومثَّل لها بمصلحة السواك، حيث قال ﷺ: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك».

قال ابن الشاط: «قلت: ما قاله من أن مصلحة السواك تقتضي الإيجاب مشعر بأن المصالح والمفاسد أوصافٌ ذاتية للموصوف بها، وذلك رأي الفلاسفة والمعتزلة، وليس رأي الأشعرية أهل السنة، فإن أراد ذلك، فهو خطأ، وإن كان أراد غير ذلك؛ فلفظه غير موافق لمراده[2]».

المسألة الثانية: أشار فيها إلى الفرق بين قاعدة الوكالة، وقاعدة الولاية في النكاح، وضرب لذلك طائفةً من الأمثال والتوجيهات: فذكر أن الأصل العام في بيع الوكيلين

---

(١) المرجع السابق: ٤/ ٢٩٤ بتصرُّف.
(٢) المرجع السابق: ٣/ ٢٩٣.

البيع الأول، وفي تزويج الوليين الكفء الأول، ما لم يدخل بها الأخير، إذا زوج المرأة وليان من رجلين كفأَيْن. ثم حصر المسائل التي يفيتهن الدخول إلى نقل تسوية بين قاعدتين عند الشافعي، فقال: «فالشافعي ﷺ يسوي بين القاعدتين، وجعل العقد السابق المعتبر وما بعده باطلٌ حصل دخول أم لا. فهذا هو القياس، فإنَّ من شرط عقد النكاح أن تكون خالية عن زوج، وهذه ذات زوج: فلا يصح العقد عليها[1]».

قال ابن الشاط مصححاً لنقول الإمام: «قلت: ما قاله من أن الشافعي يسوي بين القاعدتين يشعر بأنَّ مالكاً لا يسوي بينهما، والأمر ليس كذلك؛ بل مالك أيضاً يسوي بينهما، غير أنه فرق بين مسائل من فروع القاعدتين[2]».

المسألة الثالثة: التحسين والتقبيح:

قال القرافي: «العلم حسنٌ لذاته، وهو أفضل من الظن؛ للقطع بعدم الجهل معه..[3]».

قال ابن الشاط: «قلت: ما قاله في ذلك ليس بجار على مذهب الأشعرية في قولهم: إن الحسن والقبح ليسا بذاتيين، وإنما يجري ذلك على مذهب المعتزلة[4]».

* ويندرج تحت هذه المسائل التوقف في أقوال القرافي، واستدلالاته على القيل الآتي:

المسألة الأولى: قيل في المسألة الآنفة: إنَّ الشافعي لا يفرق بين الوكالة والولاية، وإنَّ العبرة عنده بالعقد السابق حصلَ الدخول أم لا.

---

(١) المرجع السابق: ٣/ ١٠٤- ١٠٥.
(٢) المرجع نفسه.
(٣) المرجع السابق: ٢/ ٢١٢.
(٤) المرجع نفسه، وانظر: نظير هذه المسألة في: ٤/ ٦٥- ١٦١- ٢٦٣- ٢٨٨.

وإن متعلق التسوية عنده القياس؛ فإنَّ من شرط عقد النكاح أن تكون المرأة خالية عن زوج، وهذه ذات زوج، فلا يصح العقد عليها.

قال ابن الشاط متوقِّفاً في حجته: «قلتُ: ما قاله يحتاج إلى تأمُّل، ونظر[1]».

المسألة الثانية: في الفرق بين قاعدة الاستثناء من الذوات، وبين قاعدة الاستثناء من الصفات.

قال القرافي: «الاستثناء من الصفات يجوز أن يؤتى فيه بلفظٍ دالٍّ على استثناء الكلِّ من الكلِّ في الظاهر، بخلاف الاستثناء من الذوات[2]».

قال ابن الشاط متوقفاً: «قلتُ: هذا الفرق يحتاج إلى تأملٍ، ونظر[3]».

ومن مثل ما ينطوي تحت هذا الباب: توثيق النقول ورفعها إلى أصحابها:

قال القرافي: «الحد إنما هو شرح لفظ المحدود، وبيان نسبته إليه».

قال ابن الشاط موثِّقاً: «قلت: هذا الذي ذهب إليه؛ من أن الحدَّ إنما هو شرح لفظ المحدود يعني اسمه، هو رأي الإمام الفخر...[4]».

---

(١) المرجع السابق: ٣/ ١٠٦.
(٢) المرجع السابق: ٣/ ١٦٦.
(٣) المرجع السابق: ٣/ ١٠٦، وانظر: نظائر هذه المسألة في: ٣/ ١١٨- ١٤٩.
(٤) المرجع السابق: ١/ ٢١.

٦- تهذيب المسائل والتهوين من الترجيحات:

المسألة الأولى: تهذيب الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام:

فرَّق القرافي في الفرق السادس والثلاثين بين قاعدة تصرفه ﷺ بالقضاء، وبين قاعدة تصرفه بالفتوى -وهي التبليغ-، وبين قاعدة تصرفه بالإمامة، وتلخيص قوله:

- هو أنَّ غالب تصرفه ﷺ بالتبليغ.

- وأنَّ كل ما قاله ﷺ أو فعله على سبيل التبليغ، فهو حكم عام إلى يوم القيامة.

- وأنَّ كل تصرف بالإمامة لا يجوز الإقدام عليه إلا بإذن الإمام.

- وأنَّ تصرفه بوصف القضاء لا يجوز أن يقدم عليه إلا بحكم حاكم؛ اقتداءً به ﷺ[1].

قال ابن الشاط مهذِّباً «قلت: لم يَجُدِ التعريف بهذه المسائل ولا أوضَحَها كل الإيضاح، والقول الذي يوضحها هو أنَّ المتصرف في الحكم الشرعي إما أن يكون تصرفه فيه بتعريفه، وإما أن يكون بتنفيذه: فإن كان تصرفه فيه بتعريفه، فذلك هو الرسول إن كان هو المبلغ عن الله تعالى، وتصرفه هو الرسالة، وإلا فهو المفتي، وتصرفه هو الفتوى، وإن كان تصرفه فيه بتنفيذه: فإما أن يكون تنفيذه ذلك بفصل وقضاء وإبرام، وإما أن لا يكون كذلك: فإن لم يكن كذلك، فذلك هو الإمام، وتصرفه هو الإمامة، وإن كان كذلك، فذلك هو القاضي، وتصرفه هو القضاء[2]».

---

(١) المرجع السابق: ١/ ٢٠٦.

(٢) المرجع السابق: ١/ ٢٠٦- ٢٠٧.

المسألة الثانية: التهوين من ترجيحات الإمام:

ومن مثلها: التفريق بين الواجب الكلي، وبين قاعدة الكلي الواجب فيه وبه، وعليه وعنده، ومنه وعنه ...، حيث استحسن القرافي في القاعدة الثانية (الواجب فيه: الواجب الموسع) طريقة الغزالي، بعد حكاية المذاهب والردِّ عليها[1].

٧- دفع المصطلحات الموهمة وفروقها:

المسألة الأولى: من المنقولات أنَّ الشافعي سُئل عن جواز صلاة الشافعي خلف المالكي، وإن خالفه في مسح الرأس وغيره من الفروع، وعدم جواز صلاة المقلد من المجتهدين في...، فسكت الشافعي. ذكر ذلك في الفرق السادس والسبعين[2].

قال ابن الشاط: «قلت: قوله: يجوز التقليد: قول موهم، وكان حقه أن يقول: يجوز الاقتداء وهو مراده بلا شك...[3]».

المسألة الثانية: دفعُ توهمٍ في ترك الواجبات:

قال القرافي: «والمعهود في الشريعة دفع الضرر بترك الواجب، إذا تعيَّن طريقاً لدفع الضرر؛ كالفطر في رمضان، وترك ركعتين من الصلاة؛ لدفع ضرورة السفر[4]».

قال ابن الشاط: «قلتُ: ومتى كان ترك الصوم في السفر طريقاً متعيناً لدفع ضرر السفر في مذهبنا؟ والمختار عند إمامنا الصومُ والفطر جائزٌ...[5]».

---

(١) انظر المسألة مطوَّلة في: ٢/ ٧٥، وما بعدها.
(٢) المرجع السابق: ٢/ ١٠٠.
(٣) المرجع نفسه.
(٤) المرجع السابق: ٢/ ١٢٣.
(٥) المرجع نفسه.

✓ **والمحصَّل:** - بعد هذا النظر - أنَّ مثل ابن الشاط في متابعاته كمثل القرين؛ حيث أحاط بمعصم التعقيبات، وأورد طائفةً من الاستدراكات التي استغرق بها التعريفات والاستدلالات، والغايات، فَحُقَّ لمصنفه أن يندرج تحت ما أسميته بمدرسة التمحيص.

* * * * *

النموذج الثاني: استدراكات ابن عاشور على تنقيح القرافي.

إنَّ استدراكات ابن عاشور يعتريها وصفان من حيث إضافتها إلى راقمها؛ فهي تدلُّ على سجال الأقران باعتبار ذاتها، وعلى ردود من تأخر تأخراً بيِّناً عن وقت تدوين المستدرك- بفتح الراء؛ القرافي- وعليه، فإذا اعتبرت زمن توثيق هذه المستدركات لطالبنا المعتبر بأدلة الاعتبار، ولضاق ذرعاً بالإحالة عن سؤال محيِّر: كيف تأتَّى لهذا المتخلف أن يكون حبراً جمع ما يؤهله لتحقيق مراد المصنف الأول، ويحقُّ الحق في مسائله مع التمثيل، ثم ينزل ذلك على ما ليس مدوَّناً من الحوادث والتفريع؟ وأن يقصد من كل ذلك تحقيق بداية لمن أراد أن يجتهد، وجمعاً لمن أراد أن يقتصد، وعند الجزم بأن الوهم يقين لا ريب فيه، نتمثل بـ: الليالي حبالى يلدن كل غريب.

والجامع لتلك الردود قول ابن عاشور في المقدمة: «وأول ما صرفت إليه الهمة في هاته الحاشية هو تحقيق مراد المصنف -رحمه الله-، ثم تحقيق الحق في تلك المسائل مع تمثيلها بالشواهد الشرعية، وتنزيلها على ما ليس متداولاً من الفروع الفقهية؛ لتكون في ذلك دُرْبةً على استخدام الأصول للفقيه[1]».

تناول هذا القيل:

١- بيان مراد المصنف.

٢- تمحيص الأصول بعد تحصيلها.

٣- استثمار تلك الأصول.

---

(١) حاشية التوضيح والتصحيح لحل مشكلات التنقيح: ١/ ٣-٤.

والقدر الذي يخص مدرسة التمحيص ما ذكر في الشق الثاني من مقاصد التحقيق، وللمجتهد أن يصنِّف دراسة الطاهر ضمن مدرسة الاستثمار؛ تعويلاً على الشق الثالث، وقد أعمل الإمام مقاصده تفصيلاً في متابعاته لمسائل شرح تنقيح الفصول، على وجه أعياني حصرها تحت مباحث مشتركة، فاخترت للإفادة منها طائفة من الردود، توزعت على العناوين الآتية:

١- مقالات التأييد:

بدأ القرافي في تنقيحه بذكرِ ما اصطلح عليه أهل العلم من ألفاظ يكثر ورودها في أكثر المواضع من كلامهم، ويتوقف على بيانها دَرْكُ قواعدهم، فلا يكون الملتفت إلى كتبهم مستفيداً ما لم يعلم معانِيَهم قبل الشروع في فنونهم، لهذا قدم المصنف مبادئ العلم قبل الخوض فيه.

قال ابن عاشور مؤيداً: «غير أنَّ أهل الأصول جَرَوْا على ابتداء كتبهم بتعريف العلم، ثم يذكرون بعد ذلك المبادئ، والمصنف -رحمه الله- عَكَسَ، فقدَّم تعريف الحد على تعريف أصول الفقه، وله وجه وجيه؛ وهو أنَّ البحث عن تعريف الحدِّ لا غرض منه إلا التحقيق فيما يرد من التعاريف: كتعريف العام والمجمل مثلاً؛ ليعلم الجامع والمانع من غيره. ولما كان تعريف علم الأصول محتاجاً إلى ذلك، كان البحث عن تمييز أحكام الحدود جديراً بالتقديم على كل تعريف يرد في هذا العلم[1]».

---

(١) المرجع السابق: ١/ ٥.

٢- تقييد مطلقات القرافي:

المسألة الأولى: أورد القرافي قاعدةً مطَّردةً عند العقلاء، حيث ساق ما لا يقام عليه البرهان، ولا يطلب عليه دليل، ولا يقال لمن ذكره: لِـمَ؟ وهي: الحدود، والعوائد، والإجماع، والاعتقادات الكائنة في النفوس[١].

قال ابن عاشور مقيِّداً:«وليس المراد أنها لا سبب لها؛ إذ ما من حادث إلا وله سبب، ولذلك يمكن أن يسأل عنه بلِمَ، ولكنه ليس سؤالاً يجعل المسؤول مستدلاً حتى يُلْزَم بالجواب عنه...، وظاهر كلام المصنف أنَّه أراد بالعقائد ما هو أعم؛ لأنَّه تأول الذي لا يقام عليه الدليل، هو كونها في النفس، لا صحة وقوعها في نفس الأمر...[٢]».

المسألة الثانية: قيد المستدرِك -بكسر الراء- كلام الأصل في بعض المصطلحات التي تغيرت مبانيها باعتبار معانيها: فعدل -مثلاً- من مصطلح الحدِّ إلى لفظ المعرِّف؛ لحكمة سمَّاها صاحب الحاشية، حيث قال: «عبَّر - أولاً - في طالعة الفصل بالحدِّ، وعدل عنها إلى المعرفات؛ لئلا يوهم تقسيم الشيء إلى نفسه وغيره: فأما صنيعه أولاً، فقد جاء على مصطلح الأصوليين الذين لا يفرقون بين الحدِّ والرسم، والكل عندهم رسم وذلك من خصائص المنطق، أما أهل الأصول فسمَّوا الجميع حداً؛ نظراً إلى حصول الجمع والمنع في الجميع...[٣]».

---

(١) شرح تنقيح الفصول: ٧ بتصرُّف.
(٢) المرجع السابق: ١/ ١٢.
(٣) المرجع نفسه.

المسألة الثالثة: جاء في تعريف الأصل لغةً: «أنَّه ما منه الشيء»، ويرد عليه أنَّ لفظ «مِنْ» لفظ مشترك، وكذلك لفظ، «ما»، والمشترك معيب في الحدود؛ لإجماله، وسيق جواب في التنقيح بأنَّ المشترك يرد في الحدود إذا كان بيِّناً من حيث قرينته، و«من» هاهنا تبعيضية، بمعنى أنَّ النخلة بعضها من النواة، إذا قلنا: أصل النخلة نواة[1].

قيَّد ابن عاشور معنى التبعيض الوارد في المثال الذي ساقه القرافي، حيث قال: «قوله: فإنَّ النخلة بعضها من النواة ...الخ»؛ أي بعضها المبهم؛ إذ لابدَّ أن يكون فيها جزء من النواة، وبه يتبيَّن أنَّه أراد من مجاز التبعيض المجاز في إطلاق اسم النخلة على بعضها؛ من قبيل المرسل[2]».

٣- الاستدراك برفع الأقوال إلى أصحابها:

جاء في الأصل إحالة على كلام الغزالي في مسألة الخلل الذي يقع في الحدود من جهة الجنس والفصل، وتارة من أمر مشترك بينهما[3].

وحظ ابن عاشور من تعليقه هاهنا أنَّه أسند القول الوارد لقائله؛ حيث جاء في حاشيته: «هذا الكلام مأخوذ من نصِّ كلام ابن سينا في آخر قسم المنطق من كتاب النجاة[4]».

---

(١) المرجع السابق: ١/ ١٧.
(٢) المرجع نفسه.
(٣) المرجع نفسه: ١/ ١٠ بتصرُّف.
(٤) المرجع نفسه: ١/ ٨.

٤- بيان لمخالفات صريحة لأصول أصحاب الفنون الأخرى:

شرح القرافي مصطلح الجمع والمنع؛ فجعل الجمع: بمعنى الاطراد، والمنع: بمعنى الانعكاس، وهذا مخالف لمصطلحات أهل الميزان في حدود ما ساقه مُحَشِّيْه.

قال ابن عاشور: «خالف هنا اصطلاح كافة المناطقة؛ إذ المطرد عندهم هو المانع، والمنعكس هو الجامع، وقد تعمد ذلك، واعتذر فيما نقله عنه الزركشي؛ بأنَّه أنسب بالاستعمال اللغوي...[1]».

٥- الاستدراك بدفع مقالات القرافي:

المسألة الأولى: لما توقف معرفة الفروق البيِّنة بين الأجناس والفصول والأعراض الخاصة والعامة على درك الضوابط المميزة بين الداخل والخارج، ساق المؤلف أصول المدارس المعتبرة في ضابط الدخول في ماهية الشيء، والخروج منها.

وتبنَّى تفصيلاً بعد ردِّ تلك الأصول بقرينة قوله: «وهذا مقامٌ قد أشكلَ على جَمْعٍ من الفضلاء[2]».

قال ابن عاشور ردّاً لهذا المقال: «قد زاد المصنف هذا المبحث إشكالاً...، وتحقيقه متوقف على معرفة المراد من الدخول والخروج هنا...[3]».

المسألة الثانية: جاء في تعريف الناطق: أنَّه المحصِّل للعلوم بقوة الفكر، وهو التعريف الذي تبنَّاه المؤلف، قال ابن عاشور: «هكذا يقوله كثير من النَّاس، وفيه فساد من وجوه:

---

(١) المرجع السابق: ١/ ٨.
(٢) المرجع نفسه: ١/ ١٣-١٤.
(٣) المرجع نفسه، بتصرُّف.

أولها: أنَّ وضع اللغة ينافيه.

ثانيها: أنَّ الذي تميَّز به الإنسان عن غيره من الحيوان بالمشاهدة، هو النطق اللساني، أما التفكر، فهو أمر خفي لا ينبغي التعريف به، على أنَّه يوجد في الحيوان، قال الغزالي: إنَّ الاستدلال بالأثر على المؤثر موجود حتى في الحيوان، فلذلك يسير إذا سمع صوت سائقه...، والذي دفعهم إلى هذا التكلُّف، هو دفع خروج الأخرس والساكت، ودفعه سهل؛ لشذوذ الأخرس، وكون الساكت ناطقاً متى أراد، فالأَولى: أنَّ الناطق هو المعبر عن جميع ما يريد[1]».

المسألة الثالثة: قلنا سابقاً: إن القرافي حاول دفع الاشتراك الوارد على التفسير اللغوي لأصول الفقه، فرجَّح بأنَّ المراد من «من» مجاز التبعيض، لا حقيقته؛ فإنَّ النخلة بعضها من النواة لا كلها، فجعلناها كلها جزءاً من النواة؛ توسعاً من باب إطلاق لفظ الكل على الجزء...[2]

قال ابن عاشور: «وأَوْلى من هذا أن نجيب على طريقة الجواب الأوَّل؛ بدعوى المجاز في كلمة من استعارة تبعية؛ بتشبيه الناشئ عن الشيء ببعضه، وجرى ذلك في الحرف، وهو من المستعملة مجازاً في معنى عن[3]».

---

(١) المرجع السابق: ١/ ١٥- ١٦، بتصرُّف.
(٢) المرجع السابق: ١/ ١٥.
(٣) المرجع السابق: ١/ ١٧.

٦- اجتهاده في حلِّ الإشكالات التي أوردها القرافي:

الإشكال: مسمى صيغة العموم كليةٌ، ودلالتها على فرد منها خارجة عن دلالة المطابقة، والتضمن، والالتزام، والأَولى أن تكون واحدة من الثلاث؛ لأنها دلالة وضعية. فلمَ انحصرت دلالات الوضع في الثلاث؟.

جواب القرافي: «قلت: هذا سؤال صعب، وقد أوردته في شرح المحصول، وأجبت عنه بشيء فيه...، وفي النفس منه شيء[1]».

جواب ابن عاشور: «وغاية ما لاح لي في دفع هذا البحث: أنَّ صيغة العموم تطلق بمعنى القضية الكلية الدالة على حكم عام، وتطلق على الأدوات الموضوعة للعموم: فأما الإطلاق الأول على نحو: «كل عبد لي فهو حر»، فهذه في قوة صيغ متعددة، وقضايا كثيرة تؤول إلى معنى: عبدي فلان حر، وعبدي فلان حر. وأما الإطلاق الثاني؛ أي اللفظ العام، فهو اللفظ الكلي: إما مفرد؛ كـ:«الذي»، أو جمع؛ كـ: «المشركين»، وكل ذلك كليٌّ دالٌّ على كل واحد من جزئياته، أو على كلٍ واحدٍ من الجموع التي يشملها اللفظ، لا بقيد الانحصار فهي دلالة مطابقة...[2]»

٧- بيان مقاصد الأحكام والمسائل:

المسألة الأولى: مقاصد دفع الخلل الوارد على الأجناس، والفصول، والأعراض.

قال المقاصدي: «الغرض من هذا كله حفظ الأذهان من الشبهة؛ فإنَّها قد تظلل

---

(١) المرجع السابق: ١/ ٢٦.

(٢) المرجع السابق: ١/ ٢٩-٣٠.

الفكر عن فهم ما يلحق من أواخر الكلام؛ لتبيين المراد؛ فإنَّ العقل إذا أخذ في مسالك الوهم والاشتباه تمر عليه المنبهات، فلا يشعر بها؛ لأنه حينئذ يتطلب الخلاص لنفسه، فلا يشعر بما يخلصه...[1]».

المسألة الثانية: مقاصد اللحن في الخطاب.

ولحن القول: «الكلام المحال به إلى غيره ظاهره؛ ليفطن له من يريد أن يفهمه دون أن يفهمه غيره؛ بأن يكون في الكلام تعريضٌ أو توريةٌ، أو ألفاظٌ مصطلحٌ عليها بين شخصين، أو فرقة؛ كالألفاظ العامية[2]».

هذه جولةٌ متواضعةٌ في رياض ما أصَّله القرافي تأليفاً، وما قيَّده الإمام ابن عاشور عليه.

✓ **والقدر المحصَّل من هذا السياق:** هو أن للمتأخر فضلاً على من تقدم؛ حيث اعتكف الأخير على التراث بالبيان والتقييد والدفع والتهذيب، وهذه مزيةٌ يذعن لها السلف، كما أذعن الخلف للفضائل التي خلَّفها الجيل السابق في هذه المدونات التي وصلت إلينا مؤصَّلةً ومقعدةً، وَفْقَ منهجٍ عقليٍ محترمٍ. ومن أراد الوقوف عند الآثار، واقتفاء الأصول والجزئيات، فعليه باستعراض متابعات ابن عاشور على القرافي استعراضاً تاماً، والله الموفق إلى الصواب.

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

(١) المرجع السابق: ١/ ١١.
(٢) انظر: التحرير والتنوير: ٢٦/ ١٢٢.

النموذج الثالث: الاستدراك على قاعدة الاستحسان.

تحدَّث الأصوليون عن هذه القاعدة حديثاً ورَّثَ تناقضاً عند الخلف؛ حيث تباينت عبارتان: «من استحسن فقد شرَّع»، و«الاستحسان تسعةُ أعشار العلم»، فكان لزاماً على الخلف أن يعيد النظر في بيان هذه القاعدة، وفق تحقيقٍ يجمع الشمل، ويرفع الخلاف.

١- الحقيقة اللغوية:

هو استفعال من الحسن، وهو عدُّ الشيء واعتقاده حسناً، قيل: «اعتقاد»؛ ليكون الحد جامعاً، ولو قيل: «علم» لخرج منه ما ليس حسنه حقاً في نفس الأمر؛ لأن الاعتقاد قد يكون صحيحاً إذا طابق الواقع، وقد يكون فاسداً إذا خالف، وقد يستحسن المرء شيئاً بناءً على اعتقاد له، ولا يكون حسناً في نفس الأمر، وفي هذا قالوا: للنَّاس فيما يعشقون مذاهب، ولا تلازم بين الحسن والأمر، وبين القبح والنهي.

٢- الحقيقة الاصطلاحية:

أكتفي في الحقيقة الشرعية بأن أُبيِّن أنَّ الاستحسان هو عمليةٌ مركَّبةٌ في الأصل من وجود وصفين، أو أمارتين متعارضتين، وللترجيح بينهما يلزم العدول عن مقتضى أمارة إلى أمارة أخرى؛ لوجود ما يقتضي هذا العدول، أو أن يتجاذب المسألة أصل واستثناء: فالأصل يقتضي إلحاق المسألة بنظائرها، والاستثناء يقتضي قطع المسألة عن

نظائرها، فإذا رجح هذا الاستثناء، فهو استحسان عند من يرى حجيته، وتقديم للدليل الراجح على المرجوح عند من يرى عدم حجيةَ الاستحسان.

أمثلة هذه الحقيقة:

أولاً: اختلاف المتبايِعَيْن في مقدار الثمن قبل قبض المشتري المبيع: فهنا تعارض قياسان: قياس ظاهر يوجب البيِّنة على البائع؛ لأنَّه مدعي الزيادة، واليمين على من أنكر، وقياس خفي؛ وهو أن يحلف البائع والمشتري؛ لأنَّ كليهما ينكر شيئاً يدعيه الآخر؛ فالبائع يدعي الزيادة، وينكر استحقاق المشتري للمبيع من غير أدائها، والمشتري يدَّعي استحقاقه للمبيع من غير هذه الزيادة، وينكر وجوبها، وهاهنا للاستحسان علَّةٌ أقوى أثراً من علَّة القياس الظاهر.

ثانياً: سؤر سباع الطير: كالصقر والبازي وغيرها، فالقياس الظاهر هو النجاسة؛ قياساً على سؤر سباع البهائم؛ كالفهد، فهو نجس تبعاً لحكم لحمه، أما القياس الخفي: فسباع الطير، وإن كان لحمها محرَّماً، إلا أنها عندما تشرب لا ينفصل لعاب منها كالفهد؛ لأنها تشرب بمنقارها، وهو عظم طاهر، فسؤرها طاهر، ولكن الحنفية كرَّهت سؤرها؛ احتياطاً.

أقول: أكتفي بهذا القدر في الاصطلاح؛ لأن موضوع الاستحسان يحتاج إلى تحقيق فيه، ولا بدَّ أن نذكر هنا الإشكال التالي؛ لنجيب عنه تباعاً لاحقاً:

هل ذكر أقسام الاستحسان (الأثر، القياس، الإجماع) هو ذاته حقيقة الاستحسان، أو أنَّ المحتج ذكر هذه الأقسام؛ إشارة إلى استحسانات الشارع؛ ليقدم للخصم دليلاً على استحسانه الاجتهادي؟

٣- مذاهب الأصوليين في الاستحسان:

مدرسة المانعين:

وهم الشافعية، والحنابلة على قول جلال الدين المحلي، والظاهرية، والطحاوي من الحنفية على ما رواه ابن حزم.

جاء عن الإمام **الشافعي** في الرسالة قوله: «فهل تجيز أنت أن يقول الرجل: أستحسن بغير قياس؟ قلت: لا يجوز هذا عندي - والله أعلم - لأحد...[1]».

وقال في الأم: «وكل ما وصفتُ - مع ما أنا ذاكر وساكت عنه اكتفاءً بما ذكرت منه عما لم أذكر من حكم الله، ثم حكم رسوله ﷺ، ثم حكم المسلمين- دليلٌ على أن لا يجوز لمن استهل أن يكون حاكماً، أو مفتياً أن يحكم ولا أن يفتيَ إلا من جهة خبر لازم، وذلك الكتاب ثم السنة، أو ما قاله أهل العلم لا يختلفون فيه، أو قياس على بعض هذا، ولا يجوز له أن يحكم ولا يفتي بالاستحسان؛ إذ لم يكن الاستحسان واجباً، ولا في واحد من هذه المعاني[2]».

أما عن **الحنابلة** فيمكن أن نقول: إنَّ للحنابلة قولين عن الإمام أحمد بناءً على تصريحات الأصوليين، قال الجلال المحلي في شرحه على جمع الجوامع: «الاستحسان قال به أبو حنيفة، وأنكر الباقون من العلماء، منهم الحنابلة[3]».

والراجح أنَّ الحنابلة تقول بالاستحسان على ما ذكره ابن الحاجب، والآمدي، وابن قدامة، والطوفي.

---

(١) الرسالة: ٥٠٨.

(٢) الأم: ٧/ ٢٧٠.

(٣) الكتاب الخامس في الاستدلال، مسألة الاستحسان ٥/ ٣٦٨.

أما **الظاهرية**: فقال أبو محمد: «ونحن نقول لمن قال بالاستحسان: ما الفرق بين ما استحسنت أنت، واستقبحه غيرك، وبين ما استحسنه غيرك، واستقبحته أنت؟ وما الذي جعل أحد السبيلين أولى بالحق من الآخر؟ وهذا ما لا انفكاك منه...[1]».

أدلة المانعين:

أولاً: من القرآن الكريم:

١- قوله تعالى: ﴿ أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَـٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ﴾ [سورة القيامة:٣٦]، هنا سُدَىً -بضم السين وبالقصر-، وهو اسم بمعنى المهمل، ويقال: سَدَى -بفتح السين- والضم أكثر، وهو اسم يستوي فيه المفرد والجمع، يقال لإبل: سُدىً، وجمل: سُدَى، ويشتق منه فعل، فيقال: أسدى إبله، وأسديت إبلي.

معناه: «أنَّ الذي خلق الإنسان في أحسن تقويم وأبدع تركيبه، لا يليق بحكمته أن يهمله مثل الحيوان، فيجعل الصالحين كالمفسدين، والطائعين لربهم كالمجرمين، فلو أهمله، لفاز أهل الفساد في عالم الكساد، ولم يلاقِ الصالحون من صلاحهم إلا الأنكاد. واتفق أهل العلم بالقرآن - كما قال الشافعي - أنَّ السدى الذي لا يؤمر ولا يُنْهى[2]». ومن أفتى أو حكم بما لم يؤمر به، فقد أجاز لنفسه أن يكون في معاني السدى، وقد أعلمه ربه أنَّه لم يتركه سُدَى.

ولا بدَّ أن ننتبه أنَّ مقصود الشافعي من الاستحسان الباطل ما كان دون مستندٍ شرعيٍ.

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام.

(٢) التحرير والتنوير، ابن عاشور: ١٤/ ٣٦٦.

٢- وقوله تعالى: ﴿ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ﴾ [سورة النساء: ٥٩]، أمرَ الله تعالى بضرورة الاحتكام إلى الكتاب والسنة، ولم يقل تعالى: فردُّوه إلى ما تستحسنوه.

ثانياً: من السنة:

لقد أشار المانعون إلى أنَّ النبي ﷺ، لم يعوِّل على الاستحسان، بل كان ينتظر الوحي فيما لم ينزل عليه وحيٌ، وكان ملتزماً أمر الله تعالى أن يحكم بين النَّاس بما أوحي إليه من ربه.

ثالثاً: لا يجوز الحكم إلا بالخبر، أو الإجماع، أو القياس عليهما، والاستحسان ليس واحداً منها، قال الشافعي: «ولم يجعلِ الله لأحدٍ بعد رسول الله ﷺ أن يقول إلا من جهة علم مضى قبله، وجهةُ العلم بعد الكتاب، والسنة، الإجماعُ، والآثار، وما وصفت من القياس عليها[1]».

رابعاً: أنَّ الصحابة ﷺ كانوا يحكمون بالخبر أو بالقياس عليه، ولم يقولوا برأيهم أو استحسانهم.

خامساً: لا فرق بين العالم والعامي إلا بالنظر في أدلة الشرع، فحيث لا نظر؛ أي فإذا لم ينظم إلى استحسانه العقلي نظرٌ في أدلة الشرع، فلا فرق -إذن- بين العالم والعامي، ويكون ذلك من المجتهد حكماً بمجرد الهوى، واتباعاً للشهوة فيه؛ أي في الحكم، وذلك باطلٌ شرعاً؛ لقوله عزَّ وجلَّ: ﴿ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلۡهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ ﴾ [سورة ص: ٢٦].

---

(١) المرجع السابق.

سادساً: أنَّ ما ذكر من تعريف الاستحسان: إما أن يكون عقلياً، أو سمعياً؛ أي معلوماً من جهة العقل، أو من جهة السمع، وكلاهما باطل، فما ذكروه من تعريف الاستحسان باطل.

أما بطلان كونه عقلياً؛ لأنَّه لو كان عقلياً، لكان إما ضرورياً، أو نظرياً:

أ- لكنه ليس ضرورياً؛ لأنَّ الضروريات مشتركةٌ بين العقلاء، ولا اشتراك فيما ذكروه.

ب- وليس نظرياً؛ لأن النظر فيه ليس قاطعاً، وإلا لكان مشتركاً مجمعاً عليه بين العقلاء، وليس مظنوناً؛ إذ لا دليل عليه في النظر.

وأما بطلان كونه سمعياً؛ فلو كان سمعياً لكان: إما تواتراً، وهو مفقود، أو آحاداً، وهو مفقود كذلك، وليس فيه تواتر، ولا آحاد، ولو سمعنا أنَّ فيه دليلاً سمعياً آحاداً، لكن الآحاد لا تفيد في هذا الباب؛ لأنَّها إنما تفيد ظناً، والاستحسان أصلٌ قويٌ، فلا يثبت بمثل ذلك.

وعليه، فلما بيَّنا أنْ ليس عليه دليلٌ عقليٌ ولا سمعيٌ، والدليل منحصر في هذين القسمين، دلَّ ذلك على أنه ليس دليلاً أصلاً.

سابعاً: من المحال أن يكون الحق فيما استحسنا دون برهان، لأنْ لو كان ذلك، لكان الله -تعالى- يكلفنا ما لا نطيق، ولبطلت الحقائق، ولتضادت الدلائل، وتعارضت البراهين، ولكان الله تعالى يأمرنا بالاختلاف الذي نهانا عنه، وهذا محال؛ لأنه لا يجوز أصلاً أن يتفق استحسان العلماء كلهم على قولٍ واحدٍ، على اختلاف هممهم وطبائعهم وأغراضهم...[1]

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم: ٥/ ١٩٦.

مدرسة القائلين بالاستحسان:

وهم: الحنفية عدا الطحاوي، والمالكية، والحنابلة.

١- **الحنفية**: قال تلميذ محمد: إنَّ أصحابه كانوا ينازعونه القياس، فإذا قال: أستحسن لم يلحق به أحد، ولقد كان يقيس ما استقام له القياس، ولم يقبحْ، فإذا قَبُح القياس، استحسنَ، ولاحظ تعامل الناس[١].

٢- **المالكية**: روى العتبيُّ -محمد بن أحمد- قال: «ثنا أصبغ بن الفرج قال: سمعت ابن القاسم يقول: قال مالك: تسعة أعشار العلم الاستحسان...[٢]».

قال أصبغ: «الاستحسان في العلم يكون أغلب من القياس...[٣]».

ومن فروعهم الفقهية في الاستحسان:

قول مالك: «أستحسن في جنين الحرة غُرَّةً تُقَوَّمُ بخمسين ديناراً، أو ستمائة درهم، وتكون من البيض، لا من السود[٤]».

وكقول ابن الحاجب: «وتقديم يديه في الهوى للسجود أحسن[٥]».

ومنها قول مالك في مواضع من الموطأ: «وهذا أحسن ما سمعت».

---

(١) أبو حنيفة، أبو زهرة: ٣٤٢.
(٢) الاعتصام، الشاطبي: ٢/ ١٣٧- ١٣٨.
(٣) المرجع نفسه.
(٤) جامع الأمهات، ابن الحاجب: ٥٠٦- ٥٠٧.
(٥) المرجع نفسه: ٩٧.

أدلة القائلين بالاستحسان:

أولاً: من القرآن الكريم:

قوله تعالى: ﴿ وَٱتَّبِعُوٓاْ أَحۡسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُم ﴾ [سورة الزمر:٥٥]، ﴿ ٱلَّذِينَ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقَوۡلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحۡسَنَهُۥٓۚ ﴾ [سورة الزمر: ١٧].

وجه الاستدلال: أنَّ الشارع أمر باتباع أحسن ما أنزل، وفيه دليل على ترك بعض، واتباع بعض بمجرد كون الأخير أحسن من الأول، وهذا معنى الاستحسان، ومعلوم أن الأمر للوجوب.

رُدَّ عليهم: بأن اتباع الأحسن هنا، هو ما قام دليل رجحانه شرعاً، لا ما ذكرتموه من استحسان العقل المجرد، يدل على ذلك ما في سياق الآية.

وأحسن الأقوال ما وافق القرآن والسنة، هذا هو الإجماع المتيقن، كما قال ابن حزم، ومن قال غير هذا فليس مسلماً[1].

ثانياً: من السنة: قوله ﷺ: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن[2]».

رُدَّ عليهم من وجوه:

الأول: قال ابن حزم: «وهذا لا نعلمه بسند إلى رسول الله ﷺ من وجه أصلاً، وأما الذي لاشك فيه، فإنه لا يوجد ألبتة في مسندٍ صحيحٍ ...».

---

(١) المرجع السابق.

(٢) قال الزيلعي: غريب مرفوع، ولم أجده إلا مرفوعاً عن ابن مسعود رضي الله عنه، وأخرجه أحمد في مسنده: ٥/ ٣٦٠١.

الثاني: على التسليم بصحته «ليس لهم فيه مُتَعَلَّق؛ لأنه سيق لإثبات إجماع المسلمين فقط؛ لأنه لم يقل: ما رآه الناس حسناً، فهو عند الله حسن، وإنما قال فيه: ما رآه المسلمون، فهذا هو الإجماع.

الثالث: وإن سلم أنَّ له دلالةً على الاستحسان، فالجواب عنه ما ذكر من أنَّ المراد «ما قام دليل رجحانه شرعاً؛ أي ما رآه المسلمون حسناً مع النظر، والاستدلال؛ أي مع قيام دليل الرجحان شرعاً.

ثالثاً: أنَّ الأمة استحسنت دخول الحمام من غير تقدير للماء المصبوب، ولا لمدة المقام فيه، ولا للأجرة عن ذلك، واستحسنوا شرب الماء من أيدي السقائين من غير تقدير عوضي، فهذا استحسان واقع، فيدل على الجواز قطعاً.

يُردُّ عليهم من وجوه:

أما مسألة دخول الحمام دون تقدير، فمسموح فيها؛ لعموم مشقة التقدير؛ إذ يشق جداً أن يجعل في الحمام صاع يقدر به الماء، وبَنكام يقدر به الزمان ...، فلمَّا تعذر تقدير الزمان والماء، تعذَّر تقدير الأجرة والثمن، فوقع الاصطلاح على رفض ذلك؛ لتعذره، ثم يعطى الحمامي عوضاً عن ذلك: فإن رضيه فذلك، وإن لم يرضه، زيد حتى يرضى ... وهو؛ أي هذا الحكم منقاس؛ أي: متجه في القياس، والقياس حجة، وليس من باب الاستحسان، أو لعله من باب الإجماع الدال على النَّص، أو لعل ذلك وقع في زمن النبي ﷺ، فأقرَّ عليه، وإقراره حجة، والدليل إذا اعتراه الاحتمال، كساه ثوب الإجمال؛ فسقط به الاستدلال.

وعليه، فإذا كان هذا الحكم ونحوه، تصلح إضافته إلى الإجماع أو النَّص أو القياس، كان إضافته للاستحسان تحكُّماً[1].

والسؤال: هل وقع الخلاف حول مسمى واحد للاستحسان، أو أنَّ منشأ الخلاف عدم التحقيق في مقصود الفريقين، ومبنى الطعن من الجانبين على الجرأة واللامبالاة؟

وهل حسم النزاع بأن نقول بأنَّ القائلين بالاستحسان يريدون به ما هو أحد الأدلة الأربعة، أما القائلون بأنَّ من استحسن فقد شرع، يريدون أنَّ من أثبت حكماً بأنه مستحسن من عنده من غير دليل الشارع، فهو الشارع لذلك الحكم حيث لم يأخذه من الشارع ...؟

للإجابة على هذه الأسئلة، لابدَّ من تحرير محل النزاع أولاً، وثانياً: لا بدَّ من بيان حقيقة الاستحسان عند الأئمة؛ حقيقة تحقيق لا إحالة.

٤- التحقيق العلمي لمسمَّى الاستحسان:

وفي هذا القدر تمحيصٌ لأصل الاستحسان، وبيان للمعنى الصحيح له تحقيقاً، ورفعاً للخلف.

أولاً: هل النزاع في التسمية ؟

١- قال الله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقَوۡلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحۡسَنَهُۥٓۚ ﴾[سورة الزمر:١٧]، وقال أيضاً: ﴿ وَأۡمُرۡ قَوۡمَكَ يَأۡخُذُواْ بِأَحۡسَنِهَاۚ ﴾[سورة الأعراف:١٧٢].

---

(١) شرح مختصر الروضة، الطوفي: ٣/ ١٩٧.

٢- وقال ﷺ: «ما رآه المؤمنون حسناً فهو عند الله حسن».

٣- ونقل عن الأئمة إطلاق الاستحسان في دخول الحمام من غير تقدير عوض الماء المستعمل، ولا تقدير مدة السكون فيها، وتقدير أجرته، وفي شرب الماء من يد السقاء من غير تقدير عوض، ولا مبلغ الماء المشروب؛ لأنَّ التقدير في مثل هذا قبيح في العادات، فاستحسنوا ترك المضايقة فيه.

٤- وعن الشافعي -رحمه الله- أنّه قال: استحسن في المتعة أن تكون ثلاثين درهماً[١]، وقال: «أستحسن أن يثبت للشفيع الشفعة إلى ثلاثة أيام[٢]»، وقال في المُكاتب: «أستحسن ترك شيء للمكاتب من نجوم المكاتبة[٣]».

٥- ومنه قول مالك -رحمه الله-في مواضع من الموطأ: «وهذا أحسن ما سمعت[٤]».

٦- ومنه قول أحمد: «إنَّ التيمم لكل صلاة استحساناً، والقياس أنه بمنزلة الماء حتى يحدث»، وقوله: «يجوز شراء أرض السواد، ولا يجوز بيعها، قيل له: فكيف يشترى من لا يملك البيع؟ فقال: القياس هكذا، وإنما هو استحسان».

ومن المعلوم بالوجدان أنَّ النفوس يصير لها فيما تعانيه من العلوم والحِرف، ملكات قارة فيها تدرك بها الأحكام العارضة في تلك العلوم والحرف، ولو كلّفت الإفصاح عن حقيقة تلك المعارف بالقول، لتعذر عليها.

---

(١) انظر: الأسنوي: ٣/ ١٩٣، المحصول: ٢/ ٧٩٥.
(٢) انظر: المراجع نفسها.
(٣) انظر: المراجع نفسها.
(٤) انظر: موطأ الإمام مالك.

وقد أقرَّ بذلك جماعة من العلماء، ويسمي ذلك أهل الصناعات وغيرهم دُرْبَةً، وأهل التصوُّف ذوقاً، وأهل الفلسفة ملكةً؛ لكثرة دورانها على أيديهم ومعاناتهم حتى صاروا أهل خبرة يرجع إليهم شرعاً في قيام الأشياء.

ثانياً: هل الخلاف من جهة المعنى؟

١- قيل: «هو دليل ينقدح في نفس المجتهد يعسر عليه التعبير عنه».

فإن أريد بالانقداح الثبوت، فلا نزاع في أنَّه يجب عليه العمل به، ولا أثر لعجزه عن التعبير عنه؛ لأنه لا يلزم من الاختلال بالعبارة، الإخلال بالمعبَّر عنه؛ فإنَّ تصحيح المعاني بالعلم اليقيني لا بالنطق اللفظي، وإن أريد أنَّه وقع له شك، فلا نزاع في بطلان العمل به.

٢- وقيل: «إنَّه ما استحسنه المجتهد برأي نفسه وحديثه من غير دليل».

وهو الذي حكاه الشافعي عن أبي حنيفة كما قال القاضي أبو الطيب في تعليقه، قال: «وأنكره أصحاب أبي حنيفة، وقد قال الشيرازي: إنَّه الذي يصح عنه، وإليه أشار الشافعي بقوله: من استحسن فقد شرع».

تعقيب: وهذا مردود؛ لأنَّه قول في الشريعة لمجرد التشهي، إلا أنَّ الحنفية ينكرون هذا التفسير؛ لما فيه من الشناعة، قال ابن السمعاني: «إن كان الاستحسان هو القول بما يستحسنه الإنسان ويشتهيه من غير دليل، فهو باطل، ولا أحد يقول به[1]».

٣- لا خلاف في حجية الاستحسان إذا كان متعلقاً بدليل من الأدلة الشرعية؛

---

(١) قواطع الأدلة.

كالاستحسان الثابت بالأثر؛ كالسلم والإجارة، أو بالإجماع، أو بالضرورة، أو بالمصلحة.

٤- وإن كان الخلاف في إطلاق الاستحسان على العدول عن حكم الدليل إلى العادة، فيقال:

- إن كانت هذه العادة في عهده ﷺ: كانت سنة.

- إن كانت هذه العادة في عهد الصحابة ووقع فيها الاتفاق: كانت إجماعاً يعمل به.

- وإن كان يراد بالعادة شيءٌ مستحدثٌ: كانت عادةً مردودةً قطعاً.

٥- ولا خلاف إذا كان مسمى الاستحسان متعلقاً بالمناسب المرسل.

٥- حقيقة الاستحسان عند الأئمة، وبيان الحقيقة الراجحة:

قال التبريزي: «الكلام في حجية الاستحسان وفساده ينبني على فهم حقيقته».

١- الاستحسان عند الحنفية:

التعريف الأول: «هو تخصيص قياس بدليل أقوى منه[1]».

وهو ما يعرف بتخصيص عموم القياس؛ أي: علة القياس. وفيه مذهبان:

المذهب الأول: حمل بعضهم هذا القول على أنَّ الاستحسان هو (تخصيص علة القياس بدليل أقوى).

---

(١) انظر: قواطع الأدلة ٤/ ٥٢٠- ٥٢١، كشف الأسرار: ٤/ ٧-٨، إحكام الفصول: ٥٦٤، الحدود، الباجي: ٦٥، المعتمد: ٢/ ٢٩٥- ٢٩٦، التقرير والتحبير: ٣/ ١٧٧.

قال في التقرير: «وفي التحقيق: من أجاز تخصيص العلة من مشايخنا زعم أنَّ ذلك مذهب علمائنا الثلاثة، فإنهم قالوا بالاستحسان، وليس ذلك إلا تخصيص العلَّة، فإنَّ معناه وجود العلَّة مع عدم الحكم المانع، والاستحسان بهذه الصفة؛ فإنَّ حكم القياس امتنع في صورة الاستحسان لمانع مع وجود العلة[1]».

* مذاهب الأصوليين في تخصيص العلل:

القول الأول: لا يجوز تخصيص العلل الشرعية، وهو مسلك كثير من المتكلمين منهم: الرازي، والبصري، وإليه أكثر أصحاب الشافعي، وهو منسوب إلى الإمام الشافعي، ومروي عن أحمد، واختاره القاضيان: أبو بكر، وعبد الوهاب من المالكية، وأنكر الباجي من نقل خلافه[2].

متعلقهم النقلي:

- قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [سورة النساء: ٨٢].

وجه الاستدلال: بالآية هو أنَّ وجود التناقض والتفاوت في كلامٍ ما دليلٌ على أنه ليس من عند الله، فإذا تخلفت الأحكام عن العلل، فقد وجد الاختلاف، مما يدل على أن تلك العلل ليست من عند الله.

---

(١) التقرير والتحبير:٣/ ١٧٧، انظر: المقدمة في الأصول، لابن القصار: ١٠٨، العدة في أصول الفقه، لأبي علي: ٤/ ١٣٨٦، الإشارات في أصول الفقه، للباجي: ٣١١. فواتح الرحموت: ٢/ ٢٧٧، قواطع الأدلة، لابن السمعاني:٤/ ٣١١، البحر المحيط، للزركشي: ٧/ ٣٣٠.

(٢) انظر: المرجع السابق، ابن القصار: ١٠٨، المرجع السابق، الباجي: ٣١، فواتح الرحموت:٢/ ٢٧٧، المرجع السابق، ابن السمعاني:٤/ ٣١١، المرجع السابق، الزركشي: ٧/ ٣٣٠.

- وقوله تعالى: ﴿ قُلۡ ءَآلذَّكَرَيۡنِ حَرَّمَ أَمِ ٱلۡأُنثَيَيۡنِ أَمَّا ٱشۡتَمَلَتۡ عَلَيۡهِ أَرۡحَامُ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۖ ﴾[سورة الأنعام:١٤٤].

في الآية أمر بطرد العلة، وإجرائها فيما اعتمدت فيه؛ فإن كان الله تعالى حرَّم الذكور، فكل ذكر حرام، كذلك كل أنثى، وإن كان المحرم ما اشتملت عليه أرحام الأنثيين، فكل مولود حرام؛ طرداً للعلة وجريانها.

قال ابن القصار تعليقاً على الآية: «فإنَّ الله عزَّ وجل طالب المشركين بإجراء العلَّة فيما اعتمدوه علَّة؛ أي إن كان المعنى للذكورة والأنوثة، أو الجميع، فالتزموه إن كنتم صادقين، وإلا فأنتم متناقضون[1]».

متعلقهم العقلي:

- أن ادعاء صحة وجود العلَّة دون حكمها في بعض الصور، وتخصيصها بذلك يمنع من كون تلك العلَّة أمارة وطريقاً إلى الحكم[2].

- كما أنَّ انتفاء الحكم من العلة دليل على عدم استيفائها لكل الشروط، وهذا يستلزم الحكم عليها بالبطلان.

---

(١) المرجع السابق:١٧٥، وانظر: تفسير القرطبي:٧/ ١١٥، المرجع السابق، ابن السمعاني:٤/ ٣١٦-٣١٧، المعتمد: ٢/ ٢٨٤، كشف الأسرار: ٤/ ٦٤، شرح مختصر الروضة: ٣/ ٣٢٤.

(٢) انظر: المرجع السابق، ابن السمعاني: ٤/ ٣١٦- ٣١٧، المعتمد: ٢/ ٢٨٤، كشف السرار: ٤/ ٦٤، شرح مختصر الروضة: ٣/ ٣٢٤.

القول الثاني: جواز تخصيص العلل الشرعية:

مذهب تبنَّاه أكثر أصحاب أبي حنيفة على ما نقله الدّبوسي. وادعى القرافي أنَّه المشهور من مذهب المالكية، وهو المنقول عن الإمام أحمد من أحد الوجهين، وعليه عوَّل بعض المتكلمين[1].

مدركهم النقلي:

- قوله تعالى: ﴿ إِنَّ لَهُۥٓ أَبًا شَيۡخًا كَبِيرًا فَخُذۡ أَحَدَنَا مَكَانَهُۥٓ ﴾ [سورة يوسف:٧٨].

وجه الدليل فيه: أنَّ مقتضى العلَّة التي تعلق بها إخوة يوسف يفيد العموم والجريان، وعليه، فلا يجوز أخذ أحد من الإخوة؛ تمسُّكاً بعموم ذلك الوصف.

أما قول أحدهم: ﴿ فَخُذۡ أَحَدَنَا مَكَانَهُۥٓ ﴾ فيقتضي جواز تخصيص العلة؛ إذ كيف يأخذ أحدهم مكانه، وأبوه شيخ كبير، لولا جواز قصر العلة على بعض أفرادها[2].

مدركهم العقلي:

- أنَّ العلل الشرعية أمارات على وجود الأحكام، وليست بموجبات، ويكفي في الأمارات أن توجد مع حكمها في الغالب؛ لأن الذي جعلها علامة على الحكم في عين ما قد يرفعها، فيعين أخرى، وهذا لا ينفي العلية؛ كالغيث الرطب، فهو أمارة على المطر، وإن تخلف عنه في وقت ما.

---

(١) المرجع السابق: ١٧٥. وانظر: تفسير القرطبي: ٧/ ١١٥، المرجع السابق، ابن السمعاني: ٤/ ٣١٦، ٣١٧، المعتمد:٢/ ٢٨٤، إحكام الفصول: ٥٨٦، فواتح الرحموت: ٢/ ٢٧٨، العدة في أصول الفقه: ٤/ ١٣٩٢.

(٢) انظر: العدة في أصول الفقه: ٤/ ١٣٩٢.

- وإنَّ تخصيص العلَّة يجب أن لا يقدح في العلية؛ قياساً على تخصيص العام؛ فإنَّ خروج بعض الصور عن العموم لا ينفي عنه الحجية فيما عدا صورة التخصيص، فكذلك الأمر هاهنا[1].

القول الثالث: جواز تخصيص العلة المنصوصة دون المستنبطة: وهو مذهب اختاره القرطبي، وعزاه إمام الحرمين إلى معظم الأصوليين، وهو ظاهر مذهب الشافعي كما أورده أبو الحسين[2].

دليلهم: أنَّ إثبات العلَّة المنصوصة مصدره الشارع الحكيم، فإذا تخلف الحكم النهائي في بعض المحال؛ لدليل، فهو تخصيص للدليل الذي أثبت عليَّة الوصف، وحمله على غير محل التخلف، وكل ما في الأمر هو أنَّ الدليل المخصص قد تأخر إلى وقت الحاجة، وتأخر البيان إلى وقت الحاجة جائز.

أما إثبات العلة المستنبطة، فيكون مصدره المجتهد، فإذا وجدنا انعدام الحكم عنها في بعض الجزئيات غير قادح في عليَّة الوصف المستنبط، لأدى ذلك إلى عدم إبطال العلة المستنبطة مطلقاً، مما يخول لكل ناظر أن يقول: أردت من قولي إنَّها علة: إثباتَ عليتها في غير ما اعترض علي به، وذلك يجر إلى سد باب الإبطال، وهذه نتيجة لا يعول عليها أحد[3].

---

(١) انظر: إحكام الفصول: ٥٨٩، العدة: ٤/ ١٣٩٣.

(٢) انظر: السراج الوهاج شرح المنهاج: ٢/ ٩٢٩، المرجع السابق، الباجي: ٣١-٣١٢، فواتح الرحموت: ٢/ ٢٧٨، المرجع السابق، الزركشي: ٧/ ٣٣١، المنخول، الغزالي:١٩٠، أصول الفقه، أبو النور زهير: ٤/ ١٢١، إرشاد الفحول، الشوكاني: ٢/ ٢١١، نهاية السول: ٣/ ١٠٧- ٤٠٤.

(٣) انظر: المرجع السابق، أبو النور زهير: ٤/ ١٢٢.

لهذا كان التخصيص قادحاً في العلل المستنبطة، دون المنصوصة.

القول الرابع: جواز تخصيص العلَّة المستنبطة دون المنصوصة: هذا ما حكاه بعض أهل الأصول، وهو قول ضعيفٌ جداً، كما قال الشوكاني[1].

القول الخامس: ارتباط جواز التخصيص بالمانع، أو الشرط؛ وجوداً أو عدماً، وفي هذا القول مختارات:

١- مختار **البيضاوي**: إنَّ تخلفَ الحكمِ عن العلة يقدح فيها، إذا كان التخلف لغيرِ مانع، ولا يقدح إذا كان التخلف لمانع، ولا فرق في ذلك بين العلة المنصوصة والمستنبطة[2]. بدليل أنَّ إجازة تخصيص العام، وبقاء دلالته، فيغير أفراده المخصصة، يقتضي جواز تخلف الحكم عن الوصف.

وعليه، فإنَّ تخصيص العلَّة؛ لوجود المانع لا يقدح في عليَّة الوصف، والجامع بين الصورتين إعمال الدليلين في كلٍ منهما.

٢- مختار **ابن الحاجب**: إنَّ تخصيص العلَّة المستنبطة يجوز في صورتين، فلا يقدح فيهما، وهما: ما إذا كان التخلف لمانع، أو انتفاء شرط؛ لأنَّها لا تثبت علتها إلا بأحدهما، ولا يجوز في صورة واحدة، ويقدح فيها؛ وهي إذا كان التخلف دونهما[3].

وأما المنصوصة: فإن كان النصُّ ظنياً، ووجد مانع، أو فات شرط جاز تخصيصها، وإن كان قطعياً لم يجز.

---

(١) المرجع السابق: ٢/ ٢١١، وانظر: البحر المحيط: ٧/ ٣٣١، ميزان الأصول ونتائج العقول، السمرقندي: ٦٣١.

(٢) منهاج الوصول: ١٠١، المرجع السابق، الزركشي: ٧/ ٣٣٢.

(٣) منتهى الوصول: ١٧١-١٧٢.

القول السادس: اختيار **حجة الإسلام**:

لتخلُّف الحكم عن العلة صور ثلاث:

١- أن يعرِض عارضٌ يمنع اطِّراد العلة الشرعية، فإن ورد ذلك على سبيل الاستثناء من قاعدة القياس، فلا يُفسد العلة بل يخصصها[1].

٢- أن يتخلف الحكم من الوصف لا لخلل في نفسه، لكن لمعارضة علة أخرى، وهنا يقدح في العلية: فالعرية وإن صادمتها قاعدة الربا، فقد عضدتها قاعدة رفع الحرج.

٣- أن يتخلف الحكم عن وصفه، لا لخلل في ركن العلة، لكن لعدم مصادفتها محلها، أو شرطها، فهذا لا يقدح كذلك.

✓ **والراجح من الأقوال:** القول بالتخصيص؛ لوقوعه من الشارع.

ومن الأمثلة على ما قيل من أنَّ الاستحسان تخصيص العلة:

حكم سؤر الحيوان الحي: إنَّ الحياة «علة»، في طهارة عين الحيوان، وعليه، فكل حيوان طاهر؛ عملاً بعموم العلة، إلا أنَّ الفقهاء اختلفوا في طرد هذا العموم: فذهب **الشافعي** إلى تخصيص عموم العلة بحديث ولوغ الكلب، حيث رأى أنَّ ظاهر هذا الخبر يوجب نجاسة سؤره، بينما ذهب **مالك** إلى تقديم عموم القياس؛ لأن ظاهر القرآن يعضده...، وحمل الحديث الوارد على أنه عبادة غير معللة، وأنَّ الماء الذي يلغ فيه ليس بنجس.

---

(١) انظر: المستصفى: ٢/ ٣٣٦ وما بعدها، المرجع السابق، الزركشي: ٧/ ٣٣٤ وما بعدها.

✓ **والحاصل فيما قيل:** أن المذهب الأول (**الاستحسان تخصيص العلة**) يطرد وأصول الحنفية؛ لأنهم يقولون بتخصيص العلل الشرعية.

المذهب الثاني: (**الاستحسان ليس من تخصيص العلة**)

قال في الكشف:«ولكنه يشير إلى أنَّ الاستحسان تخصيص العلة، وأنَّه ليس بتخصيص[1]». وقال في التلويح: «الاستحسان ليس من تخصيص العلة، وهو ما توهمه البعض...» .

وهذا في الحقيقة رد على من أبطل الاستحسان من الخصوم؛ بحجة أنَّ الحنفية ترى حقيقة الاستحسان من أنه تخصيص العلة، وهذا باطل؛ لأنَّه يؤدي إلى نقض العلَّة.

وهو ما يشير إليه الحنفية بقولهم: «... وما توهمه البعض من أنَّ القياس ثابت في صورة الاستحسان، وفي سائر الصور، وقد ترك العمل به في صورة الاستحسان لمانع، وعمل به في غيرها؛ لعدم المانع، فيكون باطلاً؛ لما سيأتي من إبطال تخصيص العلة. وإنما قلنا: إنه ليس من تخصيص العلة؛ لأن انعدام الحكم في صورة الاستحسان؛ إنما هو لانعدام العلة.

وعليه، فإنَّ المذهب الثاني عند الحنفية أنكر أن تكون حقيقة الاستحسان تخصيص علة القياس، مع أنَّ هذا التعريف يشير إلى أقسام الاستحسان جميعها.

إذن هذا التعريف ألغاه الحنفية من حيث تفسيره الأول، ولعلَّ مقصودهم أنَّ هناك تعارضاً بين علتين:

- علة التفاضل.
- علة رفع الحرج.

---

(١) كشف الأسرار: ٤/ ٧.

✓ **فالحاصل:** أن مقصودهم بتخصيص القياس: الاستثناء من الأصل العام؛ أي عدولٌ عن عموم علة إلى عموم علة، وعدول من قاعدةٍ عامةٍ إلى استثناءٍ؛ لدخوله في قاعدة أخرى.

التعريف الثاني: «هو العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه».

وهو ما يعرف بالاستحسان القياسي، وبيانه: أن يعتري المسألة وصفان، كل منهما يقتضي قياساً مبايناً للآخر، وأحد القياسين ظاهر، والآخر خفي يقتضي حمل المسألة على أصل آخر فيسمى هذا استحساناً. وبعبارة أخرى: أن يكون للمسألة إلحاقان:

- إلحاق **ظاهر** يحكم بمقتضاه بإلحاق المسألة بنظائرها.
- إلحاق **خفي** يكون أقوى تأثيراً من الظاهر، فلا يطرد فيها ما ثبت في نظائرها.

التعقيب: لم يدخل في هذا التعريف الاستحسان الثابت بدليل آخر غير القياس؛ مثل ما ثبت بالأثر أو الإجماع أو الضرورة.

ويمكن للحنفية أن يدفعوا هذا الطعن بأن يقولوا: هذا التعريف إبانة للمراد من الاستحسان المتنازع فيه، لا تعريف الاستحسان على وجه يدخل فيه جميع أقسامه.

قال الحنفية: «إنما الاستحسان؛ أي الاستحسان الذي وقع التنازع فيه عندنا، أحدُ القياسين، لا أن يكون قسماً آخر اخترعوه بالتشهي من غير دليل، ولا شك أنَّ القياسين إذا تعارضا في حادثة، وجب ترجيح أحد القياسين، ليعمل به إذا أمكن، لكنه سمي به؛ أي أحد القياسين، سمي بالاستحسان؛ إشارةً إلى أنَّه الوجه الأول في العمل به؛ لترجحه على الآخر».

قال شمس الأئمة: «سمَّوه استحساناً؛ للتمييز بين القياس الظاهر الذي تذهب

إليه الأوهام، وبين الدليل المعارض له، وهو نظير عبارات أهل الصناعات في التمييز بين الطرق لمعرفة المراد؛ فإنَّ أهل النحو يقولون: هذا نصب على التفسير، وهذا نصب على الظرف، وهذا نصب على المصدر...؛ للتمييز بين المعاني الناصبة، وأهل العروض يقولون: هذا من البحر الطويل، وهذا من البحر المتقارب، وهذا من البحر المديد...، فكذلك علماؤنا، استعملوا عبارة القياس والاستحسان؛ للتمييز بين الدليلين المتعارضين، وخصصوا أحدهما بالاستحسان؛ لكون العمل به مستحسناً؛ ولكونه مائلاً عن سنن القياس الظاهر، فسمَّوه بهذا الاسم؛ لوجود معنى الاسم فيه، بمنزلة الصلاة؛ فإنَّها اسم للدعاء، ثم أطلقت على العبادة المعهودة؛ لما فيها من الدعاء عادة[1]».

التعريف الثالث: «هو أن يعدل الإنسان عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه بوجه أقوى يقتضي العدول عن الأول[2]».

التعقيب: وهو في معنى التعريف السابق، إلا أنَّه أعم عموماً أدخل فيه العدول عن العام إلى الخاص، ومن المنسوخ إلى الناسخ.

التعريف الرابع: لأبي الحسين البصري: «هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ بوجه هو أقوى منه، وهو في حكم الطارئ على الأول[3]».

- احترز بقوله: «غير شامل» عن ترك العموم إلى الخصوص.

---

(١) انظر: كشف الأسرار: ٤/ ٧.
(٢) المرجع نفسه: ٤/ ٨.
(٣) المرجع السابق: ٢/ ٢٩٦.

- احترز بقوله: «وهو في حكم الطارئ من القياس» فيما إذا قالوا: لو تركنا الاستحسان بالقياس.

✓ **والحاصل من هذه التعريفات:**

أنَّ الاستحسان يتناول:

١- التعارض.

٢- العدول.

٣- وجود ما يقتضي هذا العدول: أي ينبغي أن يكون هذا العدول مبرراً.

وعليه، فإنَّ حقيقة الاستحسان عند الحنفية هي ما قاله السرخسي: «الاستحسان في الحقيقة قياسان؛ أحدهما جلي ضعيف الأثر سمي قياساً، والآخر خفي قوي، فيسمى استحساناً؛ أي قياساً مستحسناً، فالترجيح بالأثر؛ أي التأثير، لا بالخفاء والوضوح[1]».

الاعتبار الأول: باعتبار قوة الأثر وضعفه:

يقسم إلى: قوي الأثر في كل منهما، وضعيف الأثر في كل منهما، وهذه أربعة أقسام:

١- قياس **قوي** الأثر، في مقابلة استحسان **قوي** الأثر: يرجح القياس؛ لقوته وظهوره.

٢- قياس **ضعيف** الأثر، في مقابلة استحسان **ضعيف** الأثر: (يحتمل سقوطهما؛ لضعفهما، كما يحتمل العمل بالقياس؛ لظهوره).

٣- قياس **قوي** الأثر، في مقابلة استحسان **ضعيف** الأثر: يرجح القياس؛ لقوته.

---

(١) المبسوط: ١٠/ ١٤٥.

٤- قياس **ضعيف** الأثر، في مقابلة استحسان **قوي** الأثر: يرجح الاستحسان؛ لقوته.

الاعتبار الثاني: باعتبار فساد الباطن والظاهر وصحتهما:

يقسم كل من القياس والاستحسان إلى:

١- قياس صحيح الظاهر والباطن، في مقابلة استحسان صحيح الظاهر والباطن.

٢- قياس فاسد الباطن والظاهر، مع استحسان فاسد الباطن والظاهر.

٣- قياس فاسد الباطن وصحيح الظاهر، مع استحسان فاسد الباطن وصحيح الظاهر.

٤- قياس صحيح الباطن فاسد الظاهر، مع استحسان صحيح الباطن فاسد الظاهر.

فالأقسام في كل منها أربعة: فبضرب الأربعة في الأربعة تكون الصور ستة عشر، ففي المثالين يتعارضان، وإلا فتقدم الأقوى منها، وبيان ذلك تفصيلاً فيما يلي:

١- قياس صحيح الظاهر والباطن، مع استحسان صحيح الظاهر والباطن.

٢- قياس صحيح الظاهر والباطن، مع استحسان فاسد الظاهر والباطن.

٣- قياس صحيح الظاهر والباطن، مع استحسان صحيح الظاهر لا الباطن.

٤- قياس صحيح الظاهر والباطن، مع استحسان فاسد الظاهر لا الباطن.

* في هذه الحالات يقدم **القياس**؛ لصحته، أو ظهوره.

٥- قياس فاسد الظاهر والباطن، مع استحسان فاسد الظاهر والباطن.

* وهنا يقدم **القياس**، أو يتساقطان.

٦- قياس فاسد الظاهر والباطن، مع استحسان صحيح الظاهر والباطن.

٧- قياس فاسد الظاهر والباطن، مع استحسان صحيح الظاهر لا الباطن.

٨- قياس فاسد الظاهر والباطن، مع استحسان فاسد الظاهر لا الباطن.

* وفي هذه الحالات يرد القياس؛ لفساده ظاهراً وباطناً، ويقدم **الاستحسان**.

٩- قياس صحيح الظاهر فاسد الباطن، مع استحسان صحيح الظاهر لا الباطن:

* بينهما **تعارض**.

١٠- قياس صحيح الظاهر فاسد الباطن، مع استحسان فاسد الباطن لا الظاهر:

* يقدم **القياس**.

١١- قياس صحيح الظاهر فاسد الباطن، مع استحسان صحيح الظاهر والباطن:

* يقدم **الاستحسان**.

١٢- قياس صحيح الظاهر فاسد الباطن، مع استحسان فاسد الظاهر والباطن:

* يقدم **القياس**.

١٣- قياس فاسد الظاهر لا الباطن مع استحسان فاسد الظاهر لا الباطن:

* بينهما التعارض.

١٤- قياس فاسد الظاهر لا الباطن، مع استحسان صحيح الظاهر لا الباطن:

* يقدم **القياس**.

١٥- قياس فاسد الظاهر لا الباطن، مع استحسان صحيح الظاهر والباطن:

* يقدم **الاستحسان**.

١٦- قياس فاسد الظاهر لا الباطن، مع استحسان فاسد الظاهر والباطن:

* يقدم **القياس**.

٢- الاستحسان عند المالكية:

١- التحقيق في بيان مسمى الاستحسان:

اختلف أرباب المدرسة المالكية في حجية هذا الدليل؛ للاختلاف في مسماه، ولأجل الاختلاف في الإفصاح عن معنى الاستحسان قال ابن الحاجب: «إنه لا يتحقق استحسان مختلف فيه». وعليه، قال العراقيون بمنعه، وقال غيرهم بالجواز، وهو المشهور؛ لوقوعه تفريعاً في حكاية أقوال مالك -رحمه الله-، ومبنى القول بالاستحسان عند المالكية على النظر إلى مآلات الأفعال (نظرية المآل)؛ لأن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو الإحجام، إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل مشروعاً لمصلحة فيه تُستجلب، أو لمفسدة تُدرأ.

قال الشاطبي: «والنظر فيها [نظرية المآل]، هو مجال للاجتهاد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق، محمود الغب، جار على مقاصد الشريعة ...» ، ثم قال - وهو بيت القصيد -: «ومما ينبني على هذا الأصل قاعدة الاستحسان، وقاعدة سد الذرائع»، على معنى: أنَّ نظرية المآل عملة واحدة بوجهين (الاستحسان والذرائع)،قال:«وقاعدة الاستحسان عند مالك: الأخذ بمصلحة جزئيةٍ في مقابلةِ دليلٍ كلي»، بمعنى: أن المقتضي للعدول إنَّما هو الصلاح، وفيه تكريس للتوطئة التي سيقت سابقاً.

وقال الأبياري: فهو تقديم للاستدلال المرسل على القياس، على معنى: أنَّ من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه، وإنما رجع إلى علم من قصد الشارع في الجملة.

٢- فلسفة الاستحسان والمُثل المفروضة لهذا التقرير:

المسائل التي يقتضي القياس فيها أمراً، إلا أنَّ ذلك الأمر يؤدي إلى جلب مفسدة من جهة أخرى؛ كالقرض مثلاً فإنه رباً في الأصل (القياس)؛ لأنه درهم بالدرهم إلى أجل، ولكنه أبيح؛ لما فيه من الرفق والتوسعة على المحتاجين، بحيث لو بقي على أصل المنع، لكان ذلك تضييقاً على المكلفين، وتفويتاً لمصالحهم.

وعلى وفق هذا المسمى تُوجَّه عبارات المستَحْسِنِيْن من المالكية:

أولاً: عبارة **ابن العربي**: «الاستحسان عند مالك هو جمع بين الأدلة المتعارضة».

وقال مرة: «إنه إيثار ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخص؛ لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته». وقال في أحكام القرآن: «إنه عندنا وعند الحنفية هو العمل بأقوى الدليلين، فالعمل إذا استمر والقياس إذا اطرد، فإن مالكاً وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأي دليل كان من ظاهر أو معنى، ويستحسن مالك أن يخص بالمصلحة، ويستحسن أبو حنيفة أن يخص بقول الواحد من الصحابة الوارد، بخلاف القياس، ويريان معاً تخصيص القياس، ونقض العلة، ولا يرى الشافعي لعلةِ الشرع إذا ثبتت تخصيصاً».

قال الشاطبي إثر نقله لكلام ابن العربي: «وهذا الذي قال هو نظر في مآلات الأحكام»، وأنا أقول: نظر في مآلات تطبيق الدليل العام من غير اقتصار على مقتضى الدليل العام والقياس العام، وفي المذهب المالكي من هذا المعنى كثيرٌ جداً، حتى بالغ أصبغ، وقال: إنَّ المغرق في القياس يكادُ يفارق السنة، وإن الاستحسان عماد العلم.

ثانياً: عبارة **ابن خويز منداد**:«الاستحسان: الأخذ بأقوى الدليلين».

على معنى: أن قوة الدليل وضعفه يقرر تأصيلاً بالنظر إلى نظرية المآل؛ فالدليل قد يقوى حالاً ويضعف مآلاً، ولا يتصور قوة الدليل بعيداً عن الاستصلاح، فترك الدليل العام يرجحه وجود مصلحة تستجلب أو مفسدة تدفع.

ثالثاً: عبارة **الباجي** في باب الوصية من المنتقى بنقله عن أشهب-رحمه الله-:

«الاستحسان: تخصيص العموم بالعرف».

ورعي العرف سيق؛ للاستدلال، والتخصيص؛ لرفع الحرج، بحيث لو بقي الحكم على أصل العموم، لضيَّق ذلك على المكلفين، وفوَّت مصالحهم، على معنى: أن التعريف لا يخرج عن التوجيه السابق.

رابعاً: عبارة **الأبياري** في شرح البرهان:«هو استعمال مصلحة جزئية في مقابلة قياس كلي».

أي هو تقديم المصلحة على القياس العام، وهي جزئية جامعة لكل الحدود السابقة، على معنى: أنَّ الاستحسان جلب مصلحة ولو كانت مرسلة، ودفع مفسدة ولو كانت مرسلة، وعليه، فقد نصطلح على الاستحسان في المذهب المالكي اسم الاستحسان المصلحي، وهذا المسمى جامع؛ لأنَّ العدول من دليل إلى دليل عين المصلحة، إنما بالنظر إلى المصلحة، أو بالنظر إلى ما يؤول إليه الدليل العام من مفاسد يجب أن تدرأ.

وبالتالي فإن ضبط المصلحة، وبيان مسماها وشرائطها، هو من المباحث المهمة في قاعدة الاستحسان، فضبطها ضبط لحقيقة الاستحسان.

٣- تحقيق ابن عاشور:

أُطْلِقِ الاستحسان استقراءً عند المالكية على معنى ترجيح أحد الدليلين على الآخر بمرجح معتبر، ليس في الشرع ما يخالفه، وقد استقرأ من هنا معاني خمسة:

المعنى الأول: الأخذ بالعرف

استحسان الشفعة في الثمار، مع ضعف حرز الشركة فيها؛ رعياً لعرف النَّاس في اقتنائها بطوناً، وعدم رغبتهم في شراء ما يتجمع منها كل يوم.

اتفق المسلمون في أن الشفعة واجبةٌ في الدور والعقار.

عند مالك الشفعة في ثلاثة أنواع: أحدها: العقار، الثاني: ما يتعلق بالعقار مما هو ثابت لا ينقل؛ كالبئر، الثالث:ما يتعلق بهذه؛ كالثمار وفيها خلاف، دليل من أجاز الحديث:«الشريك شفيع والشفعة في كل شيء[1]»؛ ولأنَّ معنى الشركة والجوار موجود في كل شيء وإن كان في العقار أظهر، «الثمرة أعيان وهي مشتبهة بالأصول، ولا كذلك المنافع، هذا في الفرق بين شفعة الثمار وعدم جوازها في كراء الديار[2]».

مما لاحظ هذا مالك أجرى ما يتبع العقار مجرى العقار، ومن أدلة الجواز الاستحسان، ويدل عليه قوله في المدونة: «إذا كان بين قوم ثمر في شجر قد أزهى

---

(١) أخرجه الترمذي في سننه: كتاب الأحكام (١٣) باب: ما جاء أن الشريك شفيع (٣٤) وقال الترمذي: المرسل فيه أصح من المرفوع، والبيهقي في السنن الكبرى: كتاب الشفعة (٢٥) باب: لا شفعة فيما ينقل ويحول (٤).

(٢) مواهب الجليل، الخطابي: ٤/ ٢١٢.

حصة منه قبل قسمته، والأصل لهم أو بأيديهم في مساقاة أو حبس، فاستحسن مالك لشركائه فيه الشفعة ما لم ييبس قبل قيام الشفع أو تباع وهي يابسة، وقال: ما علمت أن أحداً قاله قبلي، ورواه عبد الملك ولم يأخذ به، قال ابن يونس: وجه قول عبد الملك الحديث[1]».

المعنى الثاني: الأخذ بالاحتياط

جعل الشاهد الواحد مع القسامة[2] موجباً للقصاص مع أنَّه عدولٌ عن بابه؛ لأن القصاص ليس من الأموال، لكن ذلك لدليل، وهو الاحتياط في حفظ الدماء، فالأصل في القسامة أنها مخالفة لأصول الشرع المجمع على صحتها، فمنها:

- أن الأصل في الشرع أن لا يحلف أحد إلا على ما علم قطعاً أو شاهد حساً، وإذا كان كذلك، فكيف يُقسِم أولياء الدم وهم لم يشاهدوا القتل؟ بل قد يكونون في بلد والقتل في بلد آخر.

- ومنها أن الأيمان ليس لها تأثير في إشاطة الدماء.

-ومنها: «أنَّ البيِّنة على من ادعى واليمين على من أنكر».

أما مالك، فرأى سنة القسامة سنة منفردة بنفسها، مخصصة للأصول كسائر السنن المخصصة، وزعم أن العلة في ذلك حوطة الدماء؛ وذلك أنَّ القتل لما كان

---

(١) المرجع السابق، الخطابي: ٥/ ٢١٨.

(٢) القسامة: حلف خمسين يميناً على إثبات الدم.

يكثر، وكان يقل قيام الشهادة عليه، أن يكون القاتل إنما يتحرى بالقتل مواضع الخلوات، جعلت هذه السنة حفظاً للدماء[1].

المعنى الثالث: ما استقر عليه عمل أهل العلم

قول مالك: أستحسن في جنين الحرة غرَّة، تقوم بخمسين ديناراً أو ستمائة درهماً وتكون من البيض لا من السود.

المعنى الرابع: ترجيحُ أحدِ الأثرين

قول ابن الحاجب: وتقديم يديه في الهوي للسجود أحسن، ومن هذا قوله في مواضع من الموطأ: «وهذا أحسن ما سمعت[2]».

ففي سنن أبي داود والنسائي، عن النبي ﷺ: «إذا سجد أحدكم فلا يبرك كما يبرك البعير لكن يضع يديه قبل ركبتيه ...»، وفي أبي داود والترمذي: كان ﷺ إذا سجد وضع يديه قبل ركبتيه.

المعنى الخامس: العدول عن قياس وإن كان جلياً إلى آخر، وإن كان أخفى منه

قول أصبغ -في اختلاف المتراهنين- أنَّ القول هو قول المشبه منهما مع يمينه، قاسهما على المتبايعين، مع قول أشهب: القول قول المرتهن مطلقاً، قاسه على المستعير والمودع...؛ فقياس أشهب وإن كان أجلى، إلا أن قول أصبغ أحسن؛ لأنه معضود بضعف الأمارات، ولأن الراهن سلم للمرتهن الرهن، بسبب أنه محتاج إلى تسليم

---

(١) بداية المجتهد: ٢/ ٣٢١.

(٢) المرجع السابق، الخطابي: ١/ ٥٤١.

الرهن إليه، فليس كالمودع، ولهذا قال ابن رشد في البيان: قول أصبغ استحسان، وقول أشهب إغراق في القياس؛ يعني طرداً للقياس.

والقول الحاسم لابن عاشور عن وقوع هذا اللفظ في كلام الحنفية والمالكية، هو بعد عصر الإمامين -رحمهما الله- عن وقت حدوث الألفاظ الاصطلاحية، وسبق تدوين الفقه وأدلته على تدوين علم الأصول، فالظاهر أنَّ أبا حنيفة -رحمه الله- ما أراد به إلا مثل ما أراد مالك -رحمه الله- من معنى الترجيح، وقال أخيراً: «وعندي أنهم لو شرحوا مرادهم، ولو بتأويل، لما أحوجوا الشافعي إلى ذلك القيل[1]».

والحق أن الاستحسان إنعامُ نظرٍ في الدليل، وهذا الإنعام لا يتهيأ لكل ناظر، يشير إليه تعريف السرخسي: «هو الدليل الذي يكون معارضاً للقياس الظاهر الذي تسبق إليه الأذهان، قبل إنعام التأمل في حكم الحادثة وأشباهها».

✓ **والحاصل فيما ظهر لي:**

١- إنَّ ذكر أقسام الاستحسان لا يدخل في حقيقة الاستحسان المختلف فيه؛ لأنَّ المتخالفين متفقون على مسمى تلك الأقسام، وإن اختلفوا في التسمية؛ فالاستحسان نوعان: استحسان الشارع، واستحسان المجتهد، وذكرُ أقسام الاستحسان عند الحنفية إنما سيق لبيان مشروعية استحسان المجتهد أسوة باستحسان الشارع .

٢- وإنَّ حقيقة الاستحسان هي تعارض علتين؛ علَّة ظاهرة جلية صحيحة فاسدة الباطن، مع علَّة فاسدة صحيحة الباطن.

---

(١) حاشية التوضيح والتصحيح لحل مشكلات التنقيح.

٣- ويمكن أن تكون حقيقة الاستحسان عند الحنفية الدليل الذي ينقدح في ذهن المجتهد، ولا تساعد العبارة عليه، وهذا يقتضي تحقيقاً في: هل يجوز أن تنقدح الأدلة في أذهان المجتهدين دون القدرة على بيانها؟ وفي تجويز ذلك إيذان بتجويز الاستحسان.

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

النموذج الرابع: إجماع أهل المدينة.

من الأصول التي تفرَّد بها إمام دار الهجرة، إجماع أهل المدينة[1]، وهذا الدليل اشتهر عند المالكية دون مخالفيهم؛ بسبب عدم التحقيق، وتحرير محل النزاع، حتى ظنَّ بعض المنكرين أنَّ مالكاً -رحمه الله- لا يعتبر من الإجماع إلا إجماع أهل المدينة، فأخذ يحتج عليه بما يحتج على منكري الإجماع، من ذلكم الإمام الغزالي؛ حيث قال: «فلا وجه لكلام مالك إلا أن يقول: عمل أهل المدينة حجةٌ؛ لأنهم الأكثرون، والعبرة بقول الأكثرين، وقد أفسدناه[2]».

هذا، وقد أنزل المالكية هذا الدليل منزلة الحديث المتواتر الموجب للعلم القطعي فقدموه:

أولاً: على خبر الآحاد: حيث قالوا في إجارة الفحول: يجوز استئجار الفحول للإنزاء لمدة معلومة؛ تعويلاً على عمل أهل المدينة[3]، وتركوا العمل بحديث النهي عن عسب الفحل.

ثانياً: على القياس من باب أولى: ومن مثله: أنَّه لما كان - عند مالك- مجيءُ الساعي

---

(١) التعميم المستفاد من الإضافة غير مقصود، بل هو مخصوص بإجماع المجتهدين من أهل المدينة، ومخصوص بعصر الصحابة والتي بعين قبل عصور الجهالة والابتداع. فعموم أهل المدينة مخصوص من حيث أشخاصه وأزمانه، كما لا يتقيد الحكم بخصوص الساكنين ببيوت المدينة بل يشمل النازلين حولها من نحو قباء.

(٢) المستصفى: ١/ ١٨٧.

(٣) انظر: المدونة: ٤/ ٤٢٧، جامع الأمهات: ٣٤٩.

شرطاً لإخراج الزكاة مع حلول الحول، فإن هلكت بعد انقضاء الحول، وقبل التمكن من دفعها إلى الإمام، فلا شيء عليه، وهذا شيء يجري على غير قياس، وإنما اعتبر مالك فيه العمل[1].

قال ابن رشد الجد: «ذهب مالك إلى أنَّ العمل أقوى من خبر الآحاد؛ لأنَّ العمل المتصل بالمدينة لا يكون إلا عن توقيفٍ، فهو يجري عنده ما نُقِل نقل التواتر من الأخبار، فيقدم على خبر الواحد والقياس...[2]».

❖ متعلقات المالكية:

ولبيان مستند الإجماع بعمل أهل المدينة عند المالكية، لا بدَّ من استعراض متعلقات المالكية في هذا الدليل:

المتعلق الأول: كونهم الأكثر:

أورد هذا المدرك الإمام الغزالي والطوفي، فعبارة الطوفي: «احتج مالك بأنَّ أهل المدينة جمٌّ غفير، شاهدوا التنزيل، وعلموا التأويل...[3]».

وعبارة الغزالي: «...لأنهم الأكثرون...[4]»، شاهدتان على ذاك القيل.

المتعلق الثاني: باعتبار البقعة (المدينة):

وهو قول الرازي، وقولهم: قالوا: إنَّ المدينة أصل الإيمان ومقام النبوة، ومهبط الأحكام والتنزيل، لا يعتري مصرها الجامع خبث، ولا يتصور الخطأ في أهلها وذويها.

---

(١) انظر: بداية المجتهد: ١/ ١٩١.
(٢) البيان والتحصيل: ١٧/ ٣٣١.
(٣) شرح مختصر الروضة: ٣/ ١٠٣ وما بعدها.
(٤) المرجع السابق.

واستدلوا بما يلي:

١- بقوله ﷺ: «إنَّ المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد[١]».

ووجه الاستدلال: أنَّ المدينة تنفي شرارها، وتعصم خيارها من الخبث والوقوع في الخطأ، وذلك يستلزم حجيةَ إجماعهم، قال ابن حجر: «واستدل بهذا الحديث على أنَّ المدينة أفضل البلاد؛ لأنَّ المدينة هي التي أدخلت مكة وغيرها من قرى الإسلام، فصار الجميع في صحائف أهلها؛ ولأنَّها تنفي الخبث[٢]».

٢- قوله ﷺ: «إنَّ الإيمان ليأرز إلى المدينة كما تأرز الحيَّة إلى جحرها[٣]».

تقرير ذلك: أنَّ النَّاس تبع لأهل المدينة في رفع الخلاف، والكلُّ يلجأ إليها كما تلجأ الحية إلى جحرها إذا انتابها ما يروِّعها بعد انتشار منه، ولعلَّ هذا التشبيه مؤذِنٌ بضرورة اللجوء إلى هذا الإجماع حال ذيوع الاختلاف والابتداع.

قال القرطبي: «فيه تنبيه على صحة مذهب أهل المدينة، وسلامتهم من البدع، وأنَّ عملهم حجةٌ كما رواه مالك[٤]».

---

(١) أخرجه البخاري: كتاب فضائل المدينة (٢٩)، باب: المدينة تنفي الخبث (١٠)، رقم (١٨٨٣)، ومسلم: كتاب الحج (١٥)، باب: المدينة تنفي خبثها وتسمى طابة وطيبة (٨٨)، رقم (١٣٨١)- (١٣٨٢)- (١٣٨٣).

(٢) فتح الباري: ٤/ ١٠٥.

(٣) أخرجه البخاري: كتاب فضائل المدينة، باب: الإيمان يأرز إلى المدينة (٦)، رقم(١٨٧٦)، ورواه مسلم: كتاب الإيمان (١)، باب: أن الإسلام بدأ غريباً وسيعود غريباً (٦٥)، رقم (١٤٧)، وأخرجه أحمد عن أبي هريرة: ٢/ ٤٢٢.

(٤) نقلاً عن فتح الباري: ٤/ ١١٢.

المتعلق الثالث: تحسين الظن بأهل المدينة:

قالوا في مواطن الاستدلال: إنَّ اتفاق أهل المدينة على قول أو عمل معين، لَدَليلٌ على أنهم استندوا إلى سماعٍ قاطعٍ.

المتعلق الرابع: كون المستدل به إمام دار الهجرة:

قد يتعلق المالكية - فيما ظهر لي - بقول رسول الله ﷺ: «يوشك أن يضرب النَّاس أكباد الإبل يطلبون العلم، فلا يجدون أحداً أعلم من عالم المدينة[1]».

ووجه الاستدلال بذلك: أنَّ سياق الحديث يدل على أن المدينة مأوى الفقهاء، ومجمع العلماء في كل عصر وقرن؛ حيث انتهت الرياسة - فقهاً وورعاً - إلى عمر بن الخطاب ﷺ فكان واسطة العقد في تثبيت السنَّة، والسير عليها، أعانه على ذلك فقهاء جلَّة؛ كعبد الله بن عمر، وابن عباس، وأبي هريرة، وأنس، وجابر... ﷺ، ثم انتقل هذا الميراث إلى الفقهاء السبعة: ابن المسيب، وعروة بن الزبير، والقاسم بن محمد، وخارجة بن زيد.... وغيرهم، إلى أن وصل ذلك العلم إلى تلاميذهم: شهاب الزهري، ويحيى بن سعد، وزيد بن أسلم، وربيعة الرأي... وغيرهم، ثم جاء بعد ذلك مالك إمام دار الهجرة، فورث علم هؤلاء، وعاين عملهم، ولازم محجتهم[2]، فحق له أن يكون المقصود بمقتضى الخبر، وحق للأصل الذي اعتمده أن يكون حُجَّةً.

---

(١) أخرجه الترمذي: كتاب العلم (٤٢)، باب: ما جاء في عالم المدينة(١٨)، رقم: (٢٦٨٠)، وأخرجه أحمد عن أبي هريرة: ٢/ ٢٩٩.

(٢) انظر: المراكز الأولى لدائرة العلم الإسلامي من كتاب الموطأ، لحجة الله الدهلوي: ٢/ ١٠٠٥، بتحقيق فؤاد عبد الباقي.

المتعلق الخامس: باعتبار من أقام بها من الصحابة والتابعين:

قالوا: إنَّ أهل المدينة أدرى من غيرهم بالسنن، وبالناسخ والمنسوخ؛ لأنَّ النبي ﷺ أقام بها حتى التحق بالرفيق الأعلى، وهي مواطن الصحابة والتابعين من بعده ﷺ.

المتعلق السادس: باعتبار أنَّهم أجمعوا على عملٍ واحدٍ:

قال القرافي: «إذا اتفق أهل المدينة على نقل، أو كانوا في أنفسهم يفعلون فعلاً لا يعلم مستندهم فيه؛ فإنَّه يكون حجَّة، ويقدم على الأحاديث[1]».

المتعلق السابع: باعتبار الملازمة:

والمستند فيه أنَّ أهل المدينة لازموا نزول الوحي، وأدركوا عمومات الخطاب وخصوصاته، ومطلقاته ومقيداته، وهو مما يستلزم العلم بمقاصد الشرع، وأن يكونوا على غيرهم ظاهرين، ولو لازم غيرهم المذكورات لقُدِّمُوا.

❖ التحقيق في تلك المتعلقات:

○ التعقيب على المتعلق الأول: **متعلق الأكثرية**:

اختلف النَّاس في صحة الإجماع في الأكثر على أقوال:

القول الأول: ليس حجة مع مخالفة الأقل.

القول الثاني: قال قوم هو حجة.

القول الثالث: وقال قوم إنَّه إن بلغ عدد الأقل التواتر اندفع الإجماع، وإن نقص فلا يندفع.

---

(١) شرح تنقيح الفصول.

والمذهب الصحيح: هو الأول، ولا يمكن للمناظر أن يفحم خصمه بشيء مختلف فيه في الأصل؛ فلا يعول على مبدأ الأكثرية لإثبات الحجية.

ومما قيل في ذلك نقلاً في الرد على هذا التعلق: القول بحجية عمل أهل المدينة ينافي مفهوم قوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على ضلالة»، على معنى: أنَّ بعض الأمة يجوز عليه الخطأ، وأهل المدينة بعض الأمة.

قال القرافي: «احتجوا بالحديث المذكور...، ومفهومه أنَّ بعض الأمة يجوز عليه الخطأ، وأهل المدينة بعض الأمة، وجوابه: أنَّ منطوق الحديث أقوى من مفهوم الحديث النافي[1]».

هذا على التسليم بأنهم الأكثرية، قال الطوفي: « قلنا: باقي الأمة أكثر فالتمسك بهذا في حقهم أولى[2]».

○ التعقيب على المتعلق الثاني: **متعلق البقعة**:

قال في البرهان: «... إنَّ البقاع لا تعصم ساكنها، ولو اطلع مطلع على ما يجري بين لابتي المدينة من المجاري قضى العجب، فلا أثر إذاً للبلاد، ولو فرض احتواء المدينة على جميع علماء الإسلام، فلا أثر لها، فإنَّه لو شمل عليهم بلدة من بلاد الكفر، ثم أجمعوا، لاتبعوا، والظن بمالك -رحمه الله-؛ لعلو درجته، أنَّه لا يقول بما نقل الناقلون عنه...[3]».

---

(١) المرجع السابق: ٣٤٤.
(٢) المرجع السابق: ٣/ ١٠٤.
(٣) البرهان: ١/ ٧٢٠، وما بعدها.

وقال القرافي معلِّقاً على قول الرازي: «الأماكن لا تؤثر في كون الأقوال حجةً»، لم يقل مالك: «إنَّ إجماع أهل المدينة حجة؛ لأجل البقعة».

ثم إن الأحاديث التي سبقت، إنَّما هي لبيان فضائل المدينة وأهلها، وأنَّ أهل المدينة الذين فتحوا مكة كان معظمهم من مكة، والفضل ثابت للفريقين، فترجيح أحد البقعتين بلا مرجح باطل.

والمزية لا تقتضي الأفضلية؛ تقرير ذلك أنَّه قد يحصل للمفضول ما لم يحصل للفاضل، من ذلك:

أنَّه لا يلزم من كون العبادة لها مزية تختص بها أن تكون أرجح مما ليس له تلك المزية، فقد ورد في الصحيح عن النبي ﷺ أنَّه قال: «إذا أذن المؤذن ولَّى الشيطان، وله ضراط، فإذا فرغ المؤذن من الأذان أقبل، فإذا أقيمت الصلاة أدبر، فإذا أحرم العبد بالصلاة جاءه الشيطان، فيقول له: اذكر كذا، اذكر كذا، حتى يضل الرجل، فلا يدري كم صلَّى». فحصل من ذلك أنَّ الشيطان ينفر من الأذان والإقامة، ولا ينفر من الصلاة، وأنَّه لا يهابها ويهابهما، فيكونان أفضل منها، وليس الأمر كذلك، بل هما وسيلتان إليها، والوسائل أخفض رتبة من المقاصد، وأين الصلاة من الإقامة والآذان، ورسول الله ﷺ يقول: «أفضل أعمالكم الصلاة». وكتب عمر ﷺ لعماله: إنَّ أهم أموركم عندي الصلاة.

والصواب أن يقال بالفرق بين (الأفضلية والمزية): هي أنَّ المفضول يجوز أن يختص بما ليس للفاضل، فيكون المجموع الحاصل للفاضل لم يحصل للمفضول،

إما أنه حصل للمفضول في المجموع الحاصل له خصلة ليست في مجموع الفاضل، فقد يكون في المدينة فقير عنده ابنة حسناء، أو تحفة غريبة ليست عند ملكها.

وعليه، فقد يحصل لعلماء غير المدينة ما لم يحصل لعلماء المدينة، وإن كانت المدينة أفضل المدن كما جاء في الأخبار. ولتأكيد هذه القاعدة يقال:

١- الحديث: «أقرأكم أُبي، وأفرضكم زيد، وأعلمكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل، وأقضاكم علي»، مع أن أبا بكر أفضل من الجميع، وعلي أفضل من أُبي وزيد، ومع ذلك فقد فضلاه في الفرائض والقراءة، وما سبب ذلك إلا أنه يجوز للمفضول ما لم يحصل للفاضل.

٢- الحديث: «ما سلك عمر وادياً، ولا فجّاً، إلا سلك الشيطان فجّاً غيرَه».

وأخبر عن نفسه أنه قد تفلت عليّ الشيطان البارحة ليفسد علي صلاتي، فلولا أني تذكرت دعوة أخي سليمان، لربطته بسارية من سواري المسجد حتى يلعبوا به صبيان المدينة.

فلم ينفر الشيطان من النبي ﷺ، كما نفر من عمر، وأين عمر من النبي ﷺ؟ غير أنه يجوز أن يحصل للمفضول ما لم يحصل للفاضل.

٣- إنَّ الأنبياء صلوات الله عليهم أفضل من الملائكة على الصحيح، وقد حصل للملائكة المواظبة على العبادة مع جميع الأنفاس، ومع ذلك فالأنبياء أفضل منهم؛ لأنَّ المجموع للأنبياء من المزايا والمحاسن أعظم من المجموع الحاصل للملائكة، فالجامع

أن يقال: «يجوز أن يختص المفضول بما ليس للفاضل»، فيجوز أن تختص مكة بما ليس في المدينة، ويجوز أن يختص علماء مكة بما ليس لعلماء المدينة، وقد يختص علماء المدينة بمزايا لا تستلزم منها الأفضلية بالنظر إلى المجموع[1].

○ التعقيب على المتعلق الثالث: **تحسين الظن بوجود المستند**:

يقال: هذا تحكُّم، والتحكُّم باطل؛ فقد يتفق أهل مصر على قول وعمل معين دون وجود مستند شرعي، فالنصوص حاكمةٌ على الأعمال، ولا يمكن للاتفاق أن يكون حاكماً على النصوص.

○ التعقيب على المتعلق الرابع: **التعلق بإمامة من احتج بالعمل** (إمام دار الهجرة):

إنَّ هذا التعلق يتنافى مع القول بعدم عصمة الأئمة، قال مالك فيما رواه عنه ابن عيسى، قال: «سمعت مالك بن أنس يقول: إنما أنا بشر أخطئ وأصيب، فكل ما وافق كتاب الله وسنة رسوله، فخذوا به، وما لم يوافقها فاتركوه[2]».

وما روي عن عبد الله بن مسلمة القعنبي قال: «دخلت على مالك فوجدته باكياً، فسلمت عليه، فرد علي، ثم سكت عني يبكي، فقلت له: يا أبا عبد الله: ما الذي يبكيك؟ فقال لي: يا ابن قعنب إن الله...، ليتني جلدت بكل كلمة تكلمت بها في هذا الأمر بسوط، ولم يكن فرط مني ما فرط من هذا الرأي، وهذه المسائل قد كانت لي سعة فيما سبقت إليها[3]».

---

(١) انظر: الفروق: ٢/ ١٤٦.

(٢) انظر: معنى قول المطلبي: إذا صحّ الحديث فهو مذهبي: ١٢٥، الصوارم والأسنة: ٢٤.

(٣) بيان العلم وفضله، ابن عبد البر: ٤٩٢.

○ التعقيب على المتعلق الخامس: **باعتبار من أقام بها من الصحابة**:

إنَّ الصحابة تفرقوا في الأمصار إلى الكوفة والبصرة والشام، فكيف يكون عملهم حجة في المدينة، ولا يكون كذلك إذا خرجوا عنها؟.

○ التعقيب على المتعلق السادس: **الاجتماع على عملٍ واحدٍ**:

يكون ذلك حجة، إذا انتفى المخالف، ودليل انتفائه الاستقراء، لهذا ينبغي حصر الخلاف بين المتنازعين في هذا القسم.

○ التعقيب على المتعلق السابع: **الملازمة**:

لا عبرة بالملازمة في مواطن الاحتجاج؛ فرب مبلَّغٍ أوعى من مبلِّغ.

✓ **والحاصل فيما سبق:** أنَّ ورود الخلاف في عمل أهل المدينة إنَّما كان نتيجة حمل المسميات على غير وجهها، مما دفع المخالف إلى العدول عما قد روى في ذلك المحققون من أصحاب مالك، والظاهر من مذهب مالك التحقيقات الآتية:

١- تحقيق الأبياري.

٢- تحقيق عبد الوهاب.

❖ تحقيقات الأصوليين من المالكية:

أولاً: تحقيق الأبياري:

وهو من تعليقاته على إمام الحرمين، وملخص تحقيقه:

هذا الإجماع لا ينزل منزلة إجماع الأمة، والذي من لوازمه تفسيق المخالف، ونقض

قضائه، فهذا لا يقوله مالك، بل هو حجة على معنى أنَّ المستند إليه يستند إلى مأخذ من مآخذ الشريعة، كما يستند إلى القياسِ، وخبر الواحدِ.

وعليه، فإنَّ الأعمال التي نقلت عن أهل المدينة تنقسم - فيما ظهر له - إلى:

الصورة الأولى: ما نقل نقلاً مستفيضاً، كابراً عن كابر، فهذا لا خلاف في كونه عمدة.

يدل عليه قول الراوي: «فاستدعى مالك -رحمه الله- أبناء المهاجرين والأنصار من أهل المدينة فجاؤوا بمكاييل آبائهم التي توارثوها عن أجدادهم أصحاب رسول الله ﷺ المتداولة من عهد النبي ﷺ، فاتفقت كلها».

- مسألة أحباس المدينة التي ردَّ بها مالك على شريح الذي لا يجيزها، فقال: «لا ينبغي للإنسان أن يتكلم فيما لم يحط به خبراً...».

- المد والصاع[1]: أجمع أهل الحرمين على أنَّ المد رطل وثلث، وإليه رجع أبو يوسف القاضي حين ناظر عليه مالكاً بين يدي الرشيد.

الصورة الثانية: أن يروُوا أخباراً يخالفونها عملاً، فالعبرة بالعمل؛ قياساً على الراوي الذي يروي خبراً، ويخالفه عملاً، فلا يتمسك بروايته، فما الظن بعلماء المدينة بجملتهم! وتقديم عمل الراوي على خبره الذي خالفه من إقرارات «اختيارات الجويني نفسه».

وعليه، فإنَّ ذاك التوجيه يدل على وجود ناسخٍ، اتفق بلوغه إليهم، ولم يبلغ غيرهم.

---

(١) المد الشرعي يساوي: ٨١٢,٥ غراماً من القمح.

الصورة الثالثة: أن يروي غيرهم أخباراً يخالفوهم عملاً، فهذه الصورة أضعف من غيرها، إلا أنَّ تحسين الظن بهم يقتضي علمهم بالخبر المخالف؛ لكونه لا يخفى؛ لاحتمال عدم الإحاطة بالأخبار على جميعهم؛ لهبوط الوحي في بلدهم، ومعرفتهم بالسنة. ولهذا كان الناس إذا اختلفوا في غير المدينة في الأحكام الشرعية، أرسلوا إلى المدينة يسألون عن ذلك،؛ «فإن الإيمان ليأرز إلى المدينة كما تأرز الحية إلى جحرها...».

فالظاهر منهم أن يكون الخبر ثابتاً عندهم، فينزل منزلة ما لو رووا، وخالفوا، على معنى: أنَّ عملهم ناسخٌ للخبر المروي[1].

الصورة الرابعة: أَلا ينقل خبر على خلاف قضائه، ولكن يكون القياس على غير ذلك؛ أي مسألة معارضة العمل للقياس، فهذا محل نظر؛ لأنه قد يقال: إنَّهم لم يخالفوا القياس مع معرفتهم به، وبكونه حجة إلا لتوقيف المنع من التمسك به.

أو أنهم نظروا نظراً لا يوافقون عليه، وفيه اختلاف النقل عن مالك -رحمه الله-.

مسألة: إنَّ القصاص بين الحر والعبد وبين الكافر والمسلم يجري في النفوس من أحد الجانبين، على معنى: أنَّ العبدَ إذا قَتل الحرَّ قُتل به، وإن قَتله الحرُّ لم يُقتل به، وكذلك إن قَتل الكافرُ المسلم قُتل به، وإن قتل المسلمُ الكافر لم يُقتل به؛ لأنَّ التكافؤ معتبر بالمساواة في الدين والحرمة الراجعة إلى الحرية، وأما إذا وقعت الجراح في

(١) وإذا أردنا أن نعلق على الجويني ومن سلك مسلكه - فيما ظهر لي - نستنطق أصولهم: فعندهم انتشار الخبر المخالف ووجود العمل المعارض من الصحابي الواحد، فالشافعي في الجديد في القول المشهور يرد الخبر بعمل الصحابي الواحد فما باله إذا اجتمع الصحابة على عمل مخالف؟!

الأطراف، فقد قال مالك في القول المشهور: أنَّه لا يجري القصاص بينهما في الأطراف، وهو قول الفقهاء السبعة، وتجب الدية، وإن كان القياس يقتضي إلحاق الأطراف بالنفوس في القصاص.

ولمالك قول آخر: إنَّ القصاص يجري؛ تمسكاً بالقياس، والأول هو المشهور من مذهبه، وهو يشير إلى إثبات خبر تلقي من قضاء العلماء، بخلاف القياس، حتى إنَّه عند الشافعي عمل الصحابي حجة، إذا خالف القياس.

وقد ذكر الشافعي نقلاً عن علي -كرَّم الله وجهه- أنَّه صلَّى في ليلة ست ركعات، في كل ركعة ست سجدات، قال الشافعي: لو ثبت هذا لقلت به؛ لأنَّه لا يفعل ذلك إلا عن توقيف، فهذا الذي أنكر على مالك، هو عين مذهب الشافعي، وطريقه من جهة تغليب الظن وتحسينه.

الصورة الخامسة: أن يتفرد العمل، فلا يخالف خبراً منقولاً عنهم، أو عن غيرهم، ولا يخالف قياساً حتى يستدل به على أنَّه في مظنة وجود خبر؛ لأجل مخالفة القياس. قال الأبياري: «والصواب عندي في هذه الصورة أن لا يلتفت إلى العمل المنقول، ويتبع الدليل، ولكل ناظر نظره في هذه المسألة إما موافقاً أو مخالفاً».

وعليه، فإنَّه سواء في هذه الصورة، فإن قال قائل: هم أعلم من غيرهم، قيل: هذا جنوح إلى التقليد من غير استناد إلى دليل، وليس هذا عندنا من طريق الاجتهاد، فالصواب الإضراب عن العمل في هذا القسم.

ثانياً: تحقيق القاضي عبد الوهاب:

الإجماع قسمان:

أولاً: إجماع المدينة نقلاً، وحكمه: حجة تحرم مخالفته.

ثانياً: الإجماع من طريق الاجتهاد، وهو مختلف فيه، والصحيح - فيما ظهر له - أنَّه يرجح به على غيره، ولا يحرم مخالفته.

الإجماع الأول: هو نقل أو في معنى النقل مما لا يكون من قبيل الاجتهاد، وينقسم إلى:

- نقل قول؛ كنقل الآذان والإقامة، وتقديم الأذان للفجر قبل وقتها.
- نقل فعل؛ كالصاع والمد.
- نقل إقرار؛ - فيما ظهر لي - كإثبات الأحباس والوقوف.
- نقل ترك؛ كترك أخذ الزكاة من الخضروات.

فهذا الذي يترك من أجله الخبر والقياس، ودليل صحته اتصال نقله على الشرط المراعى في التواتر:

تساوي أطرافه، امتناع الكذب والتواطأ، والتواصل والتشاعر على ناقليه، وهذه صفة ما يحتج به النقل.

الإجماع الثاني: من طريق الاجتهاد: ليس حجة، والذي اعتبره حجته، احتج بأنَّ لأهلها من المزية بمشاهدة خطاب رسول الله ﷺ، وسماع كلامه والمعرفة بأسباب خطابه وألفاظه، وقد ثبت أنَّ من جعلت له هذه المزية، كان أعرف بطرق الاستنباط ووجوه الاستخراج، فكانوا حجة بما يجتهدون فيه.

ووجهة عدم حجته عندنا -عند البغداديين؛ كالأبهري- هو كونهم بشر يخطئ ويصيب، والعصمة تثبت لجميع الأمة دون البعض، وقد وقع الخطأ في بعض ما اجتهدوا فيه.

اختياراً يقال: حال إثبات عدم حجته، وعدم حرمة مخالفته، فلا ضير من اعتباره مرجحاً إذا اقترن بأحد الخبرين المتعارضين، قال في المسودة: «قالت الشافعية يرجح بعمل أهل المدينة؛ لأنَّ رسول الله ﷺ مات بينهم، وهذا ظاهر كلام أحمد».

والدليل على ذلك أنَّ الصحابة ﷺ كانوا يتوقفون عن الفتيا في الحادثة، إذا نزلت بهم وهم غائبون عن المدينة، ويؤخرون ذلك إلى وقت عودتهم إليها.

وروي عن ابن مسعود وابن عمر، وأشار به عبد الرحمن على عمر ﷺ: «أمهل يا أمير المؤمنين لتقدم دار الهجرة وبها الصحابة». وهذا اعتقاد منه أنَّ الاجتهاد أقوى، وأن النفوس بها أشرح، والصدور بها أرحب وأفصح.

ملاحظات خاصة: ظهر لي بعد الاستعراض أنَّ المحتج بالعمل وقف وقفة إفراط، أو تفريط، والأعدل الوسط، هو أن يقال:

١- الإجماع المنقول حجةٌ يعوَّل عليها اتفاقاً.

٢- لا بدَّ من حصر صور الإجماع النقلي؛ حتى لا يخالف.

٣- الاتفاق الاجتهادي، إذا كان في معنى النقل، فهو حجة كالإجماع النقلي.

٤- الاتفاق الاجتهادي غير المخالف حجةٌ كذلك.

٥- الاتفاق الاجتهادي المخالف ليس حجةً، بل هو مرجِّحٌ حال التعارض.

وعليه، فإنَّ إجماع أهل المدينة هو العمل النقلي؛ العمل في معنى النقل، والعمل الاجتهادي غير المخالف، أما عمل أهل المدينة، فهو الاتفاق الاجتهادي المخالف.

٦- وما قيل عن التواتر الفعلي، ففيه نظر؛ لأنَّ التواتر صفة للخبر، وليس للعمل والفعل، ولا يمكن للفعل أن يوصف بالتواتر، إلا إذا اقترن بالقول، وهذا ما دفع ابن رشد الحفيد إلى اعتبار عمل أهل المدينة من باب عموم البلوى الذي ذهب إليه أبو حنيفة، قال: «والأشبه عندي أن يكون من باب عموم البلوى[1]». وقال: «وجعل الأفعال تفيد التواتر عسيرٌ، بل لعله ممنوع[2]».

ومن المسائل التأصيلية التي يجب الحديث عنها، والتحقيق فيها:

أولاً: إجماع الأمة يقدَّم على الكتاب والسنة والقياس؛ لأنَّ الكتاب يقبل النسخ والتأويل، وكذلك السنة، والقياس يحتمل قيام الفارق، وخفاءه الذي مع وجوده يبطل القياس، والإجماع معصومٌ قطعيٌ ليس فيه احتمال.

السؤال: فما بال إجماع أهل المدينة؟ لا تصريح في الكتابات الأصولية.

والصور المحتملة: تعارض إجماع أهل المدينة، مع عموم القرآن، مع إمكانية التخصيص: كالتعارض بين قوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦ﴾ [سورة الأنعام: ١٤١]، وإجماع أهل المدينة في الفواكه والخضروات.

---

(١) بداية المجتهد: ١/ ١٢٦.

(٢) المرجع نفسه.

على معنى: أنَّ الإجماع خصص عموم القرآن الكريم، وإذا نظرت إلى بعض الفتاوى المالكية؛ كقول ابن العربي: «جعل الحنفية من مقاصد الشريعة مرآة لهم فأبصروا الحق»، قلتُ: هناك قولان في التعارض بين إجماع أهل المدينة والقرآن، والله أعلم.

* * * * *

النموذج الخامس: قاعدة المصلحة ضبطاً وتنزيلاً.

إنَّ الإسلام دينُ الله الذي أوصانا بتعاليمه في أصوله، وشرائعه إلى النبي ﷺ، وكلَّفه بتبليغه للنَّاس كافة، ودعوتهم إليه، وهو الذي تلقى عن ربه الأصل الجامع للإسلام: عقيدة، وشريعة؛ والعقيدة هي الركن الموثَّق الذي لا يرقى إليه شك، ولا تؤثر فيه شبهة، ومن طبيعتها: تظاهر النصوص القاطعة على تقريرها، وثبوتها بالقواطع السمعية. والشريعة: هي النظم التي شرعت أصولها؛ لتحكم علاقة المكلف بربه، وعلاقة المكلف بأخيه، وبالكون والحياة.

وعليه، فإنَّ للشريعة شِقَّيْن متكاملين:

- شقٌّ يتعلق بناحية العمل الذي يتقرب به المسلمون إلى ربهم، ويستحضرون عظمته؛ وهذا شقُّ العبادات.

- وشِقٌّ آخر يتخذه المكلفون لحفظ مصالحهم، ودفع مضارهم فيما بينهم وبين أنفسهم، وفيما بينهم وبين النَّاس، على وجه يمنع التهارج ويدفع المظالم، وبه يسود الأمن والاطمئنان؛ وهذا شق المعاملات. ولمعرفة حكم الباري - عز وجل - في الأقسام المذكورة، لا بد من أوصاف وعلامات يهتدي بها الناظر؛ ليصيب الحق الذي لا يتعدد.

تتمثل تلك الأوصاف في مصادر التشريع، وهي وإن كانت متعددة، إلا أن مآلها واحدٌ يحدُّه تحقيق الصلاح، ودرء الفساد عن كل مكلف.

✓ **توطئة في فلسفة التشريع:**

لقد كان للناظر في تلك الأحكام أن يتعلق بجنس ما تعلق به الشارع؛ أقصد التعلق بالمصلحة إثباتاً، وبالمفسدة نفياً؛ فإن تضمن الفعل مصلحة محضةً من حيث الجواز العقلي وتعلق خطاب الشرع، وجب الإقدام، وإن تضمن مفسدة محضة من حيث الجواز العقلي وتعلق خطاب الشرع، وجب الإحجام وعدم التحصيل، وإن تضمن مصلحةً من وجهٍ، مفسدة من وجهٍ، فالنظر من وجوه:

- فإن استوى في نظرنا تحصيل المصلحة ودفع المفسدة، توقف النَّاظر التماساً للمرجِّحِ، أو خيِّر بينهما[1].

- وإن لم يستو ذلك، بل ترجَّح أحد الأمرين: تحصيل المصلحة، أو دفع المفسدة، فعلناه؛ لأنَّ العمل بالراجح متعيِّنٌ شرعاً.

قلتُ: لقد كان الأصل التذرع لذاك الوصف الجامع -المصلحة-، ولكن للخفاء وعدم الظهور بالنسبة للمئنَّة أناط الشرع أحكام الشرع وأحكام المسائل بما هو مظنة لتحقيق تلك المئنة؛ فأوجب التعلق بأمارات إفادة المصالح ودرء المفاسد.

على معنى: أنَّ الشرع أحال آل الاجتهاد على:

١- ما هو **قطعي** في ثبوته: والمكلف فيه في غنية عن معالجة الأسانيد: إثباتاً ونفياً، بل هو مطالب ببذل الوسع؛ لدرك ما خفي من الدلالات.

٢- ما هو **ظني** في ثبوته: وفيه صرفت الهمم؛ لتحصيل صحة السند والمتن، والظن

---

(١) من لم يجد من السترة إلا ما يكفي أحد فرجيه فقط: هل يستر الدبر؛ لأنه مكشوف أفحش، أو القبل لاستقبال القبلة؟ أو يتخير لتعارض المصلحتين والمفسدتين؟ خلاف.

هاهنا يورث اختلافاً في تحديد المنهج الأمثل، والأصيل لتمحيص الأخبار، والمعالجون للظنون على ضروب، يجمعها في الظاهر ضربان أو منهجان: منهج أهل الحديث، ومنهج أهل الأصول، والقدر الجامع في المسلكين: هو أنَّ المقصد فيهما صيانة السنة من كل دخيل ووارد.

٣- الإجماع: وهو ليس دليلاً في نفسه، وإنما هو متضمن للدليل؛ لأنه يحرم على الأمة الحكم في مسألة من المسائل من غير استنادٍ إلى دليلٍ شرعيٍ. وهو حجةٌ عند الجمهور، وإنه يوجب العلم به قطعاً.

٤- القياس: وهو لازمٌ عن الأصول، بل هو معقول النصوص. ومن تعريفاته الاصطلاحية: «هو إبانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علته في الآخر[١]»، وعلى هذا القدر من الاستدلال أجمعت[٢] عبارات الأصوليين والفقهاء. ولتأكيد خاصية المرونة في هذا التشريع الحنيف، اتسعت دائرة الاستدلال، وتعددت مشاربه؛ ليطرد التنصيص المتناهي مع التفريع اللامتناهي، فقام حذَّاق أهل العلم بابتكار متعلقات وُسِمَتْ بـ: الاستصلاح، والاستحسان، وسد الذرائع، والاستصحاب، وقول الصحابي، وعمل أهل المدينة، ومراعاة الخلاف ....

ولا يماري أحد في الأصول والمستندات الشرعية التي استفيدت منها تلك المدركات، كما لا يرتاب المحرر لمحال النزاع في الوفاق الذي تؤول إليه تلك المصادر؛ تأصيلاً وتفريعاً، وإن كان يقر بالخلاف فيها من حيث تسميتها ومبانيها.

---

(١) انظر: ميزان الأصول ونتائج العقول، السمرقندي: ٥٥٤.
(٢) قلت: «أجمعت» تجاوزاً لمن شذَّ في هذا المقام.

وحال تعذر الاحتكام إلى المتفق والمختلف فيه في أعيان النوازل والحوادث، فللمجتهد فسحة في اعتبار جنس ما سيقت لأجله تلك الأصول والقواعد؛ إذ فيه يحصِّل الناظر مقصود الشرع من إناطة الأحكام به، وتوثيق هذا الركن يقتضي إحالته على المظان الأصلية لهذا الفن؛ أقصد فن المقاصد الشرعية.

✓ **ملخص نظرية المصلحة عند الإمام الطوفي:**

إنَّ أدلة التشريع توزعت على ضربين من حيث اعتباره أو عدم اعتباره: متفق عليه ومختلف فيه، ومعرفة حدودها ورسومها، والكشف عن حقائقها يقتضي إحالة على فن أصول الفقه. والقدر النافع فيها: هو تحصيل طرائق الاستدلال المستفادة من الغايات التي سيق لأجلها الدليل.

على معنى: أنَّ الأدلة تسعة عشر: أقواها النَّص والإجماع، وصحتهما تدور مع المصلحة وجوداً وعدماً، وفي حال التنازع تقدم المصلحة بطريق التخصيص والبيان لهما؛ لأن المصلحة هي المقصد الذي يتشوف إليه.

وقد دلَّ الاستقراء الإجمالي والتفصيلي على هذا القيل، فعليه التعويل في تفسير المراد من خطاب الشرع، وفي إنشاء الأحكام على أن يفرِّق بين العبادات والمعاملات، ففي الأولى: لا يعرف كيفية إيقاع العبادة إلا من جهة الشرع نصّاً وإجماعاً. أما المعاملات: فرعاية المصلحة فيها قطبٌ مقصودٌ الشارع؛ إذ من المعروف أنَّه من المحال أن يراعيَ الله – عز وجل – مصلحة خلقه في مبدئهم ومعادهم ومعاشهم، ثم يهمل مصلحتهم في الأحكام الشرعية؛ إذ هي أهم، فكانت بالمراعاة أولى، وإذا ثبتت

رعايته إياها، لم يجز إهمالها بوجه من الوجوه: فإن وافقها النَّص والإجماع وغيرها من أدلة الشرع، فلا كلام، وإن خالفها دليل شرعي، وُفِّق بينه وبينها بالتخصيص والبيان.

ثم إنَّ الطريقة التي اعتمدها الطُّوفي هي أبلغ من طريقة مالك في الاعتبار بالمصالح المرسلة، وفي الأخير لخص الطوفي نظريته بقوله:

«إنَّ المصلحة، وباقي أدلة الشرع: إما أن يتفقا، أو يختلفا؛ فإن **اتفقا**: فبها ونعمت؛ كما اتفق النص والإجماع والمصلحة، على إثبات الأحكام الخمسة الكلية الضرورية، وإن **اختلفا**: فإن أمكن الجمع بينهما بوجه ما أجمع، وإن تعذر الجمع بينهما، قدمت المصلحة على غيرها[1]».

وعليه، فإنَّ نظرية المصلحة مؤهلةٌ لكي تجيب عن كثير من التساؤلات التي تعتري هذه الأمصار والأعصار، وإن إهمالها والاعتكاف على النصوص الجزئية من شأنه أن يؤدي إلى مخالفة السنة التي قصدها الشرع، وهو المستند في تجويز الاستدلال بالاستحسان والاستصلاح.

وآن لمقولة الشافعي -رحمه الله-: «من استحسن، فقد شرع»، ولعبارة الغزالي: «من استصلح، فقد شرع». أن تهذب بمقولة مالك -رحمه الله-: «إنَّ المغرق في القياس يكاد يفارق السنة».

والقياس هاهنا بمعنى الأصول، والسنة بمعنى المنهج الشرعي المعوَّل عليه في

---

(١) انظر: رسالة في رعاية المصلحة، الطوفي: ٤٤-٤٥.

الإسلام، فالقول بردِّ هذا الميزان -ميزان المصلحة والمفسدة-؛ بحجة دفع الأدعياء عن الخوض في الشريعة بدون ضوابط، هو قول مستند لسد الذريعة، لوجود مفسدة مآلية، وهو مردودٌ بالاجتزاء عنه بغيره؛ إذ دفع الفساد يجزئ فيه ضبط هذه المصلحة باشتراط كونها كليةً وضروريةً وقطعيةً؛ لأن العقل يحيل أن تترك أصلاً عظيماً في الشرع لأمارة فساد قد لاحت، مع أن صرفها يسير على الخلق، وسيأتي بيان للاستثمار في قسم المقاصد.

* * * * *

المدرسة الرابعة

مدرسة استثمار الأصول

مدرسة استثمار الأصول

إنَّ إعمال الأصول في غير محالِّها عسيرٌ على الفكر، وتنزيل قواعد الاستنباط على المحدثات شاق على من تهيأ لتحقيق المقصود، والناس شركاء في الضبط والإحالة والتوثيق، ولكنهم على درجات في ترجمة الموثقات والمنقولات، فلا تلازم بين الضبط والتنزيل. على معنى: أنَّ لاستثمار التأصيلات التراثية طائفة من الموانع، يحدُّها:

أولاً: تباين منابع الطلب:

إذا تأملت مرحلة الطلب والتحصيل العلمي، وجدتها على وصفين:

١- طالبٍ لفن قواعد التسليم المطلق لما شاده الأقدمون، وحرَّره الأشياخ، فلا يخالفون حالاً ومآلاً، ولا يملك أن يخرج هذا الآخذ عن الأصول المقررة، والفروع التي استنبطها أرباب مدرسته؛ لأنَّ ذلك يعارض الكليات الثابتة، فأنى لهذا أن يترجم المقدرات المحصَّلة؟

٢- وطالبٍ حرَّره العلماء من قيود التسليم لكل صريح لم يصح، أو كل ما تعتريه احتمالات التلميح على وجه يحقق مقصود الشرع في اتباع الأحسن المقرر في قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱجۡتَنَبُواْ ٱلطَّٰغُوتَ أَن يَعۡبُدُوهَا وَأَنَابُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ لَهُمُ ٱلۡبُشۡرَىٰۚ فَبَشِّرۡ عِبَادِ ﴿١٧﴾ ٱلَّذِينَ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقَوۡلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحۡسَنَهُۥٓۚ ﴾[سورة الزمر:١٧-١٨]، بل إن الـمُتلبس بتلك المراتب مؤهلٌ لترجمة ما هذَّبه من القواعد في النوازل، وهذا فضل خصَّه البارئ

- عزَّ وجل- بثُلَّةٍ من الراسخين، وهو المقصود الشرعي من طلب العلم، وفي ذلك تقرير لما في قوله تعالى: ﴿ لَذُو عِلۡمٖ لِّمَا عَلَّمۡنَٰهُ ﴾ [سورة يوسف: ٦٨]؛ أي لذو عمل بما علمناه، وعليه، فإنَّ حقيقة الاستثمار تتجلى في تنزيل الأصول المنقَّحة على ما ليس متداولاً من الفروع الطارئة، ولا يكون ذلك كذلك إلا لمن اكتسب دربة على الدفع والاستخدام، والنموذج الذي بين أيدينا يمثل تكريساً للحقائق المدونة آنفاً؛ أقصد كل فكر موفق للسداد وإن بعدت عليه الشقة، من تلكم الشخصيات: الشيخ الطاهر ابن عاشور.

قال في مقدمات التحرير: «جعلت حقاً عليَّ أن أبديَ في تفسير القرآن نكتاً لم أرَ من سبقني إليها، وأن أقف موقف الحَكَم بين طوائف المفسرين؛ تارةً لها وآونةً عليها، فإنَّ الاقتصار على الحديث المعاد تعطيل لفيض القرآن الذي ما له من نفاد ... فالحمد لله الذي صدَّق الأمل، ويسَّر إلى هذا الخير ودلَّ...[1]».

وإذا تأملت مقاصد ابن عاشور، وجدت ترجمةً لتبويبات المحدثين، وإسقاطاً لها على مسالك تحصيل مقاصد الشريعة الإسلامية؛ فقد عقد باباً لبيان طرق إثبات ما هو مقصود، وما ليس كذلك، قال في الطريق الأول: استقراء الشريعة في تصرفاتها، وهو على نوعين:

النوع الأول: استقراء الأحكام ذات العلل المعروفة، وباستقراء العلل يحصل العلم بمقاصد الشريعة بسهولة، ومثَّل لها بنهي الشارع عن المزابنة، وعن بيع الجزاف بالمكيل،

---

(١) التحرير والتنوير: ١/ ٧.

وأنَّ علَّة النهي الجهل بمقدار أحد العوضين، أو الجهل بالأجل، أو الثمن، أو المُثْمَن، أو هما معاً.

وباستقراء هذه العلل تعلم أنَّها تحقق مقصداً واحداً؛ وهو إبطال الغرر في المعاوضات، وهذه نتيجة تحصَّلت من النظر إلى ما بوَّبه المُحْدَثُون؛ فقد عقد الإمام مالك في الموطأ باباً ذكر فيه هذا المقصد، وهو (باب إبطال الغرر).

النوع الثاني: استقراء أدلة أحكام اشتركت في علةٍ واحدة.

ثانياً: عدم العلم بمواقع تنزيل الأحكام.

ثالثاً: الجهل بملابسات الخطاب الشرعي، ومناسبات نزوله:

وتقرير ذلك هو أن تنزيل الأحكام لاحق لفترة تفسير النصوص، وَفْقَ الظروف والملابسات التي سيقت فيها، فكم من حكم مقرر على واقع، والواقع يلفظه؛ لأن مقرره لم يراعِ نظرية المقامات في البيان.

وعليه، فإنَّ مقاصد الاستثمار تجري مع الموانع وجوداً، وعدماً.

إن من ثمرات الباب الأول تحصيل المنهج الأكمل لمعالجة التراث معالجةً تؤهل النظر للولوج في الخطاب الشرعي على الجهة التي قصدها الشارع الحكيم أسوةً بالسلف الصالح، ولا يكون ذلك كذلك إلا بالضبط والتزود بالأدوات المحصنة للفكر، بعد اختيار كونها مرادةً باعتبار ميزان الترقية، والتمحيص تربُّصاً بمراحل الاستثمار والإعمال؛ فهي بيت القصيد، وعندها تنصب الخيام.

والأجدر بمراتب الإعمال ملامسة الباعث على التشريع ملامسةً قطعيةً، وذلك بالاحتكام إلى الذرائع الشرعية الموصلة إلى تلك الغايات، والعلم الوحيد المعين على ذلك علم مقاصد الشريعة الإسلامية؛ هذا العلم الذي أطبقت عليه مذاهب السلف والخلف، فأعملته في الفتاوى والأحكام، فأنتج قطعاً في اعتقادهم هم، ثم عدل إلى مرتبة الظن عند مقام التبليغ والنقل، فكثر الخلاف والاختلاف، وإن كان ذلك رحمةً، فالرحمة العظمى أن يجمع الشمل وتوحد الكلمة.

وعليه، فإنَّ التراث قد عوَّل على المراد في كل حكم تعويلاً جزئياً آحادياً من خلال تتبع العلل الشرعية المعبر عنها بالمقاصد الجزئية، أو الخاصة، حال ارتقاء النظر إلى درجة تحصيل الأجناس القريبة من العلل أو المتوسطة منها.

وثمرات الباب تقتضي أن نعمد إلى هذا التراث من خلال ما صنف السلف من مقاصد جزئية، فنطلب لها شواهد بالاعتبار، ونخضعها لميزان الترقية من الظنون إلى القطع تأهُّباً برتبة توظيفها في تفسير النصوص، أو رفع الخلاف الواقع والمتوقع، أو استنباط الأحكام، على المنهج الآتي:

أولاً

استثمار مقاصد الشريعة في تفسير النصوص

(الجانب النظري)

المحور الأول: اللسان العربي

المحور الثاني: فلسفة التماسك والتواصل

المحور الثالث: المقام والبيئة

أولاً

استثمار مقاصد الشريعة في تفسير النصوص

(الجانب النظري)

من القواعد التي يكرِّسها فقه المقاصد، الاحتياطُ في تحصيل الحق، من حيث التماس سبل القطع الذي لا يسعفه الدليل الآحادي، بل منهج التواتر، وقد ظهرت هذه الفلسفة جليةً في توظيف العلل، وطلب شواهد الاعتبار من ظواهر النصوص، ومذاهب السلف.

وعليه، فإنه لا يكتفى في هذا الفن بالدليل حال الانفراد، بل حال الاجتماع والأدلة الأخرى، على وجه التواطؤ الذي يورث مراداً محكماً وضرورياً، ويوثق مبدأ طمأنينة القطع عند الناظر.

ويهوي هذا العلم حال التقرير إلى أدلةٍ من الكتاب والسنة، وفهم المعاشرين للتشريع، وروحه ممن شهد مواقع تنزيل الأحكام، وأسباب ورودها ونزولها، متوجهاً إلى درء مفاسد الارتجال والاحتكام إلى داعية الأهواء... وإذا كان الأمر كذلك، فإنَّ المنصف الألمعي ليؤكد على شرعية هذا الفقه غايةً وذريعةً.

وإن كانت المقاصد في الابتداء نظراتِ المتوسمين في الخطاب وتأملاتهم، فإنها المراد الذي لا يختلف فيه اثنان.

دليل المقدمة الأولى: أنَّ مقام تقصيد الأحكام، هو مقام حَملٍ على المراد، أو ما اشتمل عليه المراد، وهذا قدرٌ جامعٌ من مختلف الفنون، والتخصصات الشرعية، أما القدر الذي استبد به أرباب المقاصد، هو الحمل القاطع على المراد.

ودليل المقدمة الثانية: أنَّ التوسم في الابتداء ظنيٌّ، وتمالؤ الظنون قطعيٌّ من حيث الانتهاء؛ لأن توصيف الغاية مرهونٌ بذرائع الابتداء، ومحكومٌ بها.

وينبغي في مواطن الإفادة المجملة أن نحدد مواقع هذا العلم؛ تحصيلاً لمراتب الضبط والتصور، فنقول: لا يُحصر تقصيد الأحكام على مقتضى المعاني والأوصاف، بل هو عبارة حاوية لمقاصد الظاهر والباطن، وقد أبعد من حصر ذلك في المعاني على وجه الترادف؛ لأن القصد قد تحتويه ظواهر الأوامر والنواهي، أو بواطنها على أن يكون درك ما ظهر باللسان، وما بطن بمسالك التعليل، وتوثيق المدركين بشواهد الاعتبار المعتمدة.

✓ **والحاصل**: أنَّ المقاصد فنٌّ قائمٌ بذاته، وهو مؤهلٌ لتحقيق أغراض الشارع على وجه القطع من حيث تفسير النصوص؛ رغبةً في تنزيلها تنزيلاً موفَّقاً، ولكن يجب تصويره تصويراً صحيحاً، وضبطه، وتمحيصه؛ تهيئةً لاستثمار قواعده حتى يكون بياناً للمنهج الأمثل في تحقيق التراث.

حقيقة المقاصد

ذكر الناس طائفةً من الحدود الجالبة للحكم والمعاني والغايات، والحاصل فيها إبدال ألفاظ مكان ألفاظ، هي أخفى أو مساوية في الجهالة.

ودرء الجهالة يكون بقولنا: «هي البواعث على تشريع الأحكام».

جاء في الفائق:

وَالمَعَانِي مُنْتَخَبَـاتٌ لِلْطَـاهِرِ ... وَلِلْبَيَـانِ سِيقَتْ عِنْدَهُ الحِكَمُ
إِبْدَالُ أَلْفَاظٍ مَكَـانَ لَفْظٍ قُـدِّرْ ... فِي دَرْكِ النِّسَـبِ تَحَيَّرَ الحَلِيـمُ
لِلفَـاسِي سِـرُ وَغَايَـةُ لِلتَشْرِيعِ ... عَلَيْهَـا شَرحُ المَقْصُـودِ يَنْتَظِـمُ
والقولـةُ المختـارةُ الصحيحةُ ... بواعث الشرع عندَها الأحكَامُ
وعلى إثْرهَـا أوصَافٌ معـرفَات ... عند المئنَّـاتِ تـلوَّحُ الرسـومُ[1]

(١) الفائق في علم المقاصد، أ.د/ الأخضري: ٧ بتصرُّف.

المحور الأول: اللسان العربي

إنَّ علم المقاصد فنٌ سيقت أصوله لتحصيل المراد من الخطاب حصراً بقواعد ومسالك، ويستعان على درك المراد بالقرائن التي توزعت على أنحاء، منها: **الألفاظ**، من حيث دلالتها على المعاني حال الوضع والاستعمال، والمعنى يُحمل على المعهود من كلام العرب وعوائدهم، عموماً وخصوصاً، تقييداً وإطلاقاً، كل ذلك مع مراعاة عرف الاستعمال المُتَوَّج بقواعد الاستبداد؛ لأن العاجز من لم يستبد.

وتخريجاً على ما ذكر، فإنَّ المفهوم من الخطاب ما كان مقصوداً، وغير المقصود منه ليس مراداً، ولو كان مفهوماً لغةً، فلا تلازم بين المفهوم والقصد إليه، وهاهنا يتباين المنهج اللغوي والشرعي، فلا يعوَّل في الشرع إلا على المفهومات التي قصدها الشرع قصداً قطعياً، وقيدُ القطع يحترز به عن المنهج الأصولي القائم على ضرورة الأخذ بالمفهوم المقصود، ولكن على سبيل الظن.

وللتمثيل بوجوه اللسان في البيان المقاصدي نذكر ما يلي:

- حديث ابن عمر، وابن عباس ﷺ: «**من ابتاع طعاماً، فلا يبعه حتى يستوفيه**[1]».

فهذا حديث لم تُفْقَه علته عند المالكية، وقال مالك: إنه مخصوص بما ورد في الحديث دون تعليل وإلحاق، فلذلك جوز بيعه في الهبة قبل قبضه.

قال صاحب القبس: «لأنه شرعٌ محضٌ، وتعبدٌ صِرْفٌ لا يفهم المعنى منه،

(١) أخرجه البخاري: كتاب البيوع (٣٩) باب: بيع الطعام قبل أن يقبض وبيع ما ليس عندك (٥٥)، ومسلم: كتاب البيوع (٢١) باب: بطلان بيع المبيع قبل القبض (٨).

ولا تعقل علته، وإنما يكون الإلحاق عند فهم العلة، وعقل المعنى، فيركب عليه مثله».

على معنى: يُحمل الحديث على ظاهره؛ لعدم تحصيل المقصد المعنوي، ويجلب المفهوم على مقتضى اللسان؛ حيث الاقتصار في النهي على مقام البيع دون غيره.

أما العدول عن مقتضى اللسان، فيقتضيه مقام التعليل، وفيه قال ابن عباس ﷺ: «وأحسب كل شيءٍ مثله»؛ تعويلاً على قصد الحاجة، وهو قصدٌ لا يدل عليه اللسان، إنما العلل.

- حديث الموطأ، وغيره: «**البَيِّعَانِ بَالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا**[1]».

اعتكف الفقه الشافعي، وغيره على مقتضى القصد الظاهري بدلالة اللسان؛ فاشترط التفرق بالأبدان لتمام الصفقات، وعدل الفقه المالكي إلى المعنى وحمل التفرق على الأقوال؛ لأن الظاهر لا ينسجم عنده، وقواعد التشريع العامة.

وللترجيح لا بد من مؤيدات تعضد المعنى المقصود، وليس هذا محل ذلك وموطنه.

ومن دعائم هذا المحور:

- قول عمر ﷺ: «عليكم بديوانكم لا تضلوا، هو شعر العرب فيه تفسير كتابكم ومعاني كلامكم».

- قول ابن عباس ﷺ: «الشعر ديوان العرب، فإذا خفي علينا الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغتهم، رجعنا إلى ديوانهم، فالتمسنا معرفة ذلك منه».

---

(١) صحيح البخاري: كتاب البيوع (٣٩) باب: البيعان بالخيار ما لم يتفرقا (٤٤)، صحيح مسلم: كتاب البيوع (٢١) باب: الصدق في البيع والبيان (١١).

- وسئل عكرمة: ما معنى الزنيم؟ فقال: هو ولد الزنى، وأنشد:

زَنِيـــمٌ لَيْسَ يُعْرَفُ مَنْ أَبُــوهُ بَغِيُّ الأُمِّ ذُو حَسَــبٍ لَئِيــم

ويدخل في مادة الاستعمال العربي ما يؤثر عن بعض السلف في فهم معاني بعض الآيات على قوانين استعمالهم.

*** والحكمة من جعل اللسان العربي مظهراً للوحي، ومستودعاً للمراد:**

١- كون لسان العرب أفصح الألسن وأسهلها انتشاراً، وأكثرها تحمُّلاً للمعاني، مع إيجاز لفظه.

٢- ولتكون الأمة المتلقية للتشريع، والناشرة له أمةً سلمت من أفن الرأي عند المجادلة، ولم تقعد بها عن النهوض أغلال التكالب على الرفاهية، ولا عن تلقي الكمال الحقيقي[1].

* * * * *

(١) التحرير والتنوير، ابن عاشور: ١/ ٣٩.

المحور الثاني: فلسفة التماسُّ والتواطأ

تقوم هذه القرينة على التذرُّع بمنظومة التعليل الشرعي التي وقتها الفقه الأصولي في مسالك العلة، ولكن بقيد الاجتماع المعبر عنه بمنهج تواطؤ العلل وتواترها، وقد ألمح إلى هذا المسلك الإمام مالك عند تقييد مدونته باسم الموطأ، حيث أضحى الموطأ منهجاً قبل أن يكون عنواناً، وهو الطريق الذي سلكه الـمُحَدِّثون وأرباب القواعد الفقهية في تدوين الأبواب والتراجم، بل إنَّ أهل الميزان والكليات الشرعية انتخبوا هذه الفلسفة في استقراء ما يسمى بالكليات الخمس، وهو المعيار الذي اهتم به ابن عاشور في بيان مسالك تخريج المقاصد، والغريب أنه مثَّل بمثل مالك في باب (**إبطال الغرر**) الجامع لعيون مسائل النهي عن المزابنة، وبيع الجزاف بالمكيل، وحديث حبان بن منقذ، فابن عاشور أحسن الولوج إلى التراث، وأحسن الخروج منه؛ حيث استثمر قوانين السلف أيَّما استثمار.

ولعلَّ من أهم خصائص مسلك التعليل الشرعي في درك المقصود:

١- الارتقاء من التعليل الجزئي إلى التعليل الكلي.

٢- توظيف منظومة التعليل توظيفاً آخر، حيث اعتبرت العلة دليلاً على الأحكام، لا صفة لها، فتم العدول في العلل من التوصيف إلى الاستدلال.

تفصيل ذلك:

إنَّ الإقبال على روح التشريع يورث توقفاً عند عتبة الرغبة في تحصيل المنهج القويم، والمراد القطعي، ورهبةً من داعية الأهواء والتلذذ والتشهي، والتوقف على نحوين:

- توقُّفٌ أفقيٌ عند أعيان المسائل يؤهل النظر لمعالجة كل جزئيةٍ وكليةٍ، فلا يغيب حصرها من حيث التصور، ولا تتهافت نتائجها من حيث التصديق حال الاحتكام للمنهج الأمثل، استدلالاً وبياناً.

- وتوقُّفٌ تتلاحق فيه النظرات أتباعاً وخِلفة، ولكن من ركنٍ واحدٍ، متشوفة إلى تحصيل الظنون حال قصد الاحتكام، فتبذل وسعاً في الاستنطاق والدرك والاستنباط، حيث التعويل على الدليل الجزئي الصحيح، وعلى الوصف الصريح ودونه، ومذهب الصاحب المعاشر لمقام التشريع، ويحكم كل هذه التعلقات صفة الآحادية، دون تخريج العلاقة بين الدليل الجزئي وقسيمه، والدليل الجزئي وكلياته.

وإذا أردت تسميةً للمنهجين، فلك أن تقول: تلك وقفات علماء المقاصد والأصول حيث يتباين فيها المنهجان؛ الأصولي والمقاصدي، تبايناً يدفع مقولةَ تحصيل ما كان حاصلاً، ومقولة الاكتفاء بالمنهج الأصولي.

✓ **والحاصل في الفرق بين المنهجين:** أنَّ التوسم **الأصولي** اعتنى بأصول ومنهج في تخريج الأحكام:

أولاً: الاعتماد على الوصف الظاهر المنضبط:

وفيه جلبٌ للحكم ظناً، وتنويهٌ بالحكمة التي توجد عنده لا به، على معنى: أن هناك قصداً مزدوجاً عند الاحتكام إلى التوصيف المناسب، حيث تُوقَّتُ العلامات لمعرفة الأحكام والحِكم، فيكون ذلك أدعى للامتثال والإذعان....

وعلى هذا القدر اعتكف الأصوليون؛ حيث أهملوا الحِكم بحجة عدم الانضباط والاطراد والوضوح والثبات، ووجهوا التعلق وجهة الوصف الجالب...

دفع إلى ذلك أصل الضبط والتحديد، فقالوا: «نَصَبَ الشارع المَظِنَّةَ مقام المَئِنَّة؛ ضبطاً للقوانين الشرعية»، والقصد رفع الحرج عن المكلفين، بدفع التشويش عنهم بإيجاب التحديد والتوقيت.

ثانياً: الاعتماد على الدليل الآحادي:

وفيه اقتصر المنهج الأصولي على الدليل الجزئي، مع اشتراط الصحة سنداً أو متناً أو إلحاقاً، أو توقفاً أو رفعاً أو اتفاقاً أكثرياً، فقالوا: إذا صحَّ الحديث فهو مذهب، واستدلوا بأقل مراتب القياس قصداً، وبمذهب الصحابي وقفاً أو رفعاً، وبحجية العمل، بل إنك تقف على تعليق مرسل في الاستدلال، بل على منع ما يجوز لاحتمال قصد عدم الجواز، والأخذ بأقل ما قيل، وبالحكم حال تعذر الاحتكام؛ استصحاباً للبراءة الأصلية.

والغاية من كل ذلك الوصول إلى ملامسة مراد التشريع، ولو على سبيل الظن غير الجازم، ولتحصيل الطمأنينة قالوا: ينزل الظن منزلة القطع في الأحكام العلمية.

ثالثاً: تردد التوصيف بين التصريح والتلميح:

وفيه يقف الحذَّاق عند مقام التصريح من العلل وقوفاً أقلياً، وعند مقام التلميح وقوفاً أكثرياً، حيث الاعتماد على أوصاف مناسبة للأحكام، وقيد الصحة فيها: ما لو عرضت على العقول، لتلقتها بالقبول، وإن دلت على اعتبارها تلويحات وإشارات، وقصد الشارع فيها أن يكون للنظر حظٌّ وافرٌ في التشريع، فلا يخلد إلى الدَّعة والراحة، بل إلى بذل الوسع والجهد في تحصيل الحق.

وفي المقابل، ذهب علماء **المقاصد** إلى أبعد من ذلك، حيث أخذوا بتعليمات الأصوليين، ولكن بتوظيف جديد؛ بغيةَ التماس القطع، فعدلوا:

أولاً: من الدليل الآحادي - وإن كان صحيحاً- إلى الدليل المتواتر:

وهو القدر الجامع للدليل أو العلة حيث اعتبرت دليلاً، فقالوا: الأدلة ظنيةٌ من حيث انفرادها، قطعيةٌ من حيث اجتماعها؛ جلباً لفلسفة التواطؤ أو التمالؤ، يتجلى ذلك واضحاً في المسالك التي وقتها الشاطبي، وابن عاشور؛ للكشف عن المراد.

ثانياً: الارتقاء بالعلل من التوصيف إلى الاستدلال:

قال ابن عاشور في طرق إثبات المقاصد:

«**الطريق الأول**: استقراء الشريعة في تصرفاتها وهو على نوعين:

أ- استقراء الأحكام ذات العلل المعروفة، مما يؤدي إلى استقراء تلك العلل المثبتة بطرق مسالك العلة، وباستقراء العلل يحصل العلم بمقاصد الشريعة بسهولة، فباستقراء العلل الكثيرة والمتماثلة في كونها ضابطاً لحكمة متَّحدةٍ، يمكن استخلاص حكمةٍ واحدةٍ، فنجزم بأنها مقصدٌ شرعيٌ.

ب- استقراء أدلة أحكام اشتركت في علةٍ واحدةٍ، بحيث يحصل لنا اليقين بأن تلك العلة مقصدٌ مرادٌ للشارع[1]».

قلتُ: هذا بيانٌ واضحٌ للتذرع المقاصدي في توظيف العلل المنتجة للمفهومات الكلية الدالة على المراد، والطريق الثاني مؤذنٌ بترجيح قاعدة التواتر القطعي في المنهج المقاصدي.

---

(١) مقاصد الشريعة.

المحور الثالث: المقام والبيئة

بيئة الخطاب هي الواقع الذي قيل فيه الخطاب ووعاؤه، وهو المقام الذي رشح مذاهب الصحابة في فهم النصوص، وكان علة في ظهورهم على غيرهم، مع ما يضاف من علمهم باللسان، فقد كان المعاشرون لمقام النبوة أعلم بمواقع الخطاب وموارده، وقالوا في مواطن التحدي: نحن أعلم بالآيات فيمن نزلت؟ ومتى نزلت؟ وأين نزلت؟ قال الحاكم في علوم الحديث: «إذا أخبر الصحابي الذي شهد الوحي والتنزيل عن آية من القرآن أنها نزلت في كذا، فإنه حديث مسند[1]».

ثم إنَّ البيئة كانت سبباً في تدافع المذاهب والأقوال حتى عند الفقيه نفسه، وهذا الترجيح والظهور دليلٌ على وجوب اعتبار المقامات في فهم النصوص فهماً كما أراده الشرع.

ومن طرق درك المقام:

أولاً: أسباب النزول:

فلا يمكن فهم معنى الآيات القرآنية، إلا بعد الوقوف عند سبب نزولها، حيث الوقوف على مقتضى الأحوال، أو مقام التشريع.

والجامع في سبب النزول أن له دوراً في فهم النص، وفيه تحصيل لمقاصد العموم بالتعدية، وله دورٌ في قصر النَّص على أفراد الحكم، وذلك إذا كان السبب خاصاً،

---

(١) الإتقان في علوم القرآن، السيوطي: ١/ ٦٦.

والنص عاماً، ودلت قرينةٌ على التخصيص، وفيه تحقيق لمقاصد التخصيص، وعدم التعدية، قال ابن عاشور: «فكما لا يجوز حمل كلماته على خصوصيات جزئية؛ لأن ذلك يبطل مراد الله، كذلك لا يجوز تعميم ما قُصد منه الخصوص، ولا إطلاق ما قُصد منه التقييد؛ لأن ذلك قد يفضي إلى التخليط في المراد، أو إلى إبطاله من أصله[1]».

ثانياً: أسباب الورود:

والحديث فيه على مقتضى ما سبق، قال الشاطبي: «قد يشارك القرآن في هذا المعنى السنة؛ إذ كثير من الأحاديث وقعت على أسباب، ولا يحصل فهمها إلا بمعرفة ذلك: ومنه حديث التهديد بإحراق البيوت لمن تخلف عن صلاة الجماعة؛ فإنَّ حديث ابن مسعود ﷺ يبين أنه خاصٌ بأهل النفاق بقوله: ولقد رأيتنا، وما يتخلَّف عنها إلا منافقٌ معلوم النفاق[2]».

ثالثاً: رد المكي إلى المدني، والمدني إلى المكي:

وهو من الخاص الذي يراد به العام؛ لأن هذا التوجيه سيق لبيان وتمثيل العلاقة بين الكلي والجزئي، حيث قام المنهج المكي على سرد الكليات في الغالب، واستقلَّ المنهج المدني بالتفصيلات في الغالب، وفي تفسير النص لا يصح للمجتهد الاكتفاء بالنظر في الكليات، وإهمال الجزئيات، أو العكس.

---

(١) التحرير والتنوير: ١/ ٥٠.

(٢) الموافقات: ٤/ ٦٧٩. انظر تفصيل المسألة والتي سبقت في كتاب القنية في شرح الفائق للدكتور الأخضري من جمع الأستاذة: مباركي حفيظة: ص٠٢

وفي هذا القدر تجلب البيئة، والوعاء المكاني الذي انصهرت فيه الأحكام، مع بيان درجة التأثير، والتأثر بين الحكم والمقام الذي قيل فيه، والتفاعل في جلب ودفع الخصائص.

على معنى: أنَّ التشريع راعى الفطرة المكانية في إنشاء الأحكام، فأقبل على الموروث التراثي، فاحتضنه وزينَّه، وألغى ما علق به من مفاسد وأوهام وتخيلات، فتحقق مسمى الاعتبار والإلغاء والإرسال، وتمت الموازنة بين مقام الربوبية، ومقام الحظوظ التكليفية، ولفت الشرع إلى مدينتي التشريع (مكة، والمدينة)، وخصَّ كل منهما بجملة من الفضائل:

فقال في **مكة**: ﴿ سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا ٱلَّذِى بَٰرَكْنَا حَوْلَهُۥ ﴾[سورة الإسراء: ١].

وقال في **المدينة**: «إن الإيمان ليأرز إلى المدينة كما تأرز الحية إلى جحرها[1]»، «إنَّ المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد[2]».

وسيقت الأحكام في مكة مجملةً وكليةً، وفي المدينة مبينةً مفصلةً وناسخةً، وهذا على مقتضى ما غلب. على معنى: اختصت مكة بتقرير القواعد العامة والكليات الشرعية، وترجمت المدينة ذلك المسمى، فاختلف المنهج التشريعي بين الكلية والجزئية؛ لما اقتضته مصلحة تمهيد الأحكام، وتقرير القواعد قبل الإلزامات التفصيلية.

---

(١) تقدَّم تخريجه ص ٢٢٩.

(٢) تقدَّم تخريجه ص ٢٢٩.

قال الشاطبي: «اعلم، أن القواعد الكلية هي الموضوعة أولاً، والذي نزل بها القرآن على النبي ﷺ بمكة، ثم تبعها أشياء بالمدينة، كملت بها تلك القواعد التي وُضِع أصلها بمكة...[1]». والذي يؤكد تلك الحقيقة أنَّ النسخ إنما وقع معظمه بالمدينة[2].

ويجب أن نجزم بأن ما وقع لا يورِّث تناقضاً في أصل الخطاب؛ لأنه موضوع على الدوام، وإنما وجد هذا التباين؛ لاختلاف الاعتبار ومرونة المعتبر، وإن خرجت الأحكام عن أصل، فإنها داخلة في أصل آخر، وإلا كان سقوط الخطاب عن الصبي قبل البلوغ، ثم ثبوته بعده تبايناً وتناقضاً، تعالى التشريع الإسلامي عن ذلك علوّاً كبيراً، ولك أن تمثل للمكلفين في مكة والمدينة بالبلوغ وعدمه[3].

✓ **وجماع ما قيل**: أنَّ محاور المقاصد ثلاثية الأبعاد:

المحور الأول: اللسان العربي.

المحور الثاني: العلة.

المحور الثالث: المقام.

وإن كان للخطاب لسان، فله علَّة ووعاء، ومذاهب الصحابة مؤهلةٌ لكي تكون بُعْداً رابعاً حيث التأييد بأرجحية اللسان، والعلم بموارد الأحكام، وهم وغيرهم

---

(١) المصدر السابق: ٣/ ٧٧ وما بعدها.

(٢) المصدر السابق: ٣/ ٧٨.

(٣) انظر تفصيل ذلك: الكلية والجزئية في التشريع الإسلامي، للدكتور الأخضري، كتاب في مراحل الإنجاز، بارك الله إتمامه.

سواء في درك العلل، وإن كانت كتب المقاصد جارية مع ما ذكر بياناً وتعليلاً، فإنها أغفلت تدويناً قاعدة البيئة والمقام، وطرقاً أخرى لاستخلاص المقاصد[1].

* * * * *

(١) على معنى: أن هناك طرقاً أخرى إضافية لتخريج المقاصد، انظر: القنية.

ثانياً

استثمار مقاصد الشريعة في تفسير النصوص

(الجانب العملي)

المسألة الأولى: حديث لعن الواصلة والواشمة والمتفلجة والناهضة.

المسألة الثانية: حديث سفر المرأة.

المسألة الثالثة: حديث القرشية.

المسألة الرابعة: حديث عسب الفحل.

ثانياً

استثمار مقاصد الشريعة في تفسير النصوص

(الجانب العملي)

يقتضي المنهج الصحيح العملي أن نعمد إلى متون الخطاب الشرعي؛ لاقتناص المقاصد الشرعية، وليكن المنهج المتبع فقه المقاصد الجامع، على النحو التالي:

أولاً: متون الكتاب والسنة.

ثانياً: تحديد المقاصد المحتملة، وذكر أحكامها.

ثالثاً: بيان القصد الراجح بالأدلة القطعية المستخرجة على نهج التواتر.

رابعاً: التحقيق في بيان القصد الراجح وَفْقَ نظرية المقام.

خامساً: التحقيق في بيان القصد الراجح وَفْق مناسباتِ الكتب والأبواب في متون السنة.

سادساً: اختبار أرجحية القصد بأقوال السلف وقواعدهم.

ولبيان ذلك نقتصر في هذا المبحث على متون السنة النبوية:

المسألة الأولى: حديث لعن الواصلة والواشمة والمتفلجة والنامصة.

بدأتُ بهذا النموذج؛ لأنه مما أشكل تأويله؛ لأن النهي فيه بلغ حد لعن الفاعلات، ولا يرفع الإشكال إلا بالمقاصد الشرعية، وبيان ذلك:

أولاً: النصوص النبوية (من صحيح البخاري):

١- عن عبد الله ﷺ: «لعن الله الواشمات والمستوشمات، والمتنمصات والمتفلجات للحسن، المغيرات خلق الله تعالى، ما لي لا ألعن من لعن النبي ﷺ؟ وهو في كتاب الله: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ﴾ [سورة الحشر: ٧].»

٢- عن حميد بن عبد الرحمن بن عوف أنه سمع معاوية بن أبي سفيان عام حجَّ، وهو على المنبر وهو يقول، وتناول قُصَّة من شعر كانت بيد حَرَسيٍّ: أين علماؤكم؟ سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن مثل هذه، ويقول: «إنما هلكت بنو إسرائيل حين اتخذ هذه نساؤهم».

٣- وعن أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ قال: «لعن الله الواصلة، والمستوصلة، والواشمة والمستوشمة».

٤- وعن عائشة -رضي الله عنها- أنَّ جارية من الأنصار تزوجت، وأنها مرضت، فتمعَّط شعرها، فأرادوا أن يصلوها، فسألوا النبي ﷺ فقال: «لعن الله الواصلة والمستوصلة».

٥- وعن ابن عمر ﷺ: أنَّ رسول الله ﷺ قال: «لعن الله الواصلة، والمستوصلة، والواشمة، والمستوشمة»، قال نافع: الوشم في اللِّثة.

وغير ذلك من النصوص في صحيح مسلم، والسنن الأخرى.

ثانياً: تحديد المقاصد المحتملة، وحصرها مع أحكامها:

لا يمكن للنصوص أن تحصر في أكثر من قصدين: القصد الظاهر، والقصد الباطن، وعلى الظاهر دلالات اللسان، والباطن دلالة التعليل، وفي هذا التوجيه استثمار للقانون الذي وقته علماء المقاصد؛ لتخليص المراد على النحو الآتي:

١- *الحكم، والقصد الظاهري*:

يقتضي ظاهر النصوص الواردة في الوصل والنمص وغيرهما، تحريم الجميع تحريماً مطلقاً دون الوقوف على معرفة العلَّة، فيحمل على مقتضى ما ظهر.

قال النووي: «وهنا هو الظاهر المختار». وقال مالك والطبري في الوصل مثلاً: «الوصل ممنوعٌ بكل شيء»، وهذه الأقوال تنسجم والقصد الظاهري؛ لأن مسمى الوصل والنمص كذلك لغةً، وفي هذا القدر أثر اللسان في تحصيل المقصود.

٢- *القصد المعنوي*:

وهو الاحتمال الذي ينبغي أن يستند إليه الرجال، ويبذل له نفيس الأنفاس، باعتبار مدارك العلل، ومواقعها على النحو الآتي:

- **علة النهي عن الوصل**: توزعت علل النهي عن الوصل على أنحاء تتبعاً لمسالكها، وذكر منها: التدليس. وقال بعضهم: العلة نجاسة الشعر، وهو بعيد، كما قال ابن حجر.

- **علة النهي عن النمص**: قيل: التدليس، قال النووي: «لأنه تزوير وتدليس». وقيل: التماس الحسن؛ كمن تكون مقرونة الحاجبين، فتزيل ما بينهما توهم البلج،

أو عكسه، وفي هذا القيل معنى التدليس والتزوير. وقيل: تغيير الخلقة. قال الطبري: لا يجوز للمرأة تغيير شيء من خلقتها التي خلقها الله عليها بزيادة أو نقص؛ وبدليل الرواية: «المغيرات لخلق الله».

- **علة النهي عن التفليج**: قيل: التماس الحسن، حيث جاء في تبويب البخاري: باب: المتفلجات للحسن. وقيل: التدليس، حيث جاء فيه تعليلاً تفعله الكبيرة توهم أنها صغيرة؛ لأن الصغيرة تكون غالباً مفلجة جديدة السن، ويذهب ذلك في الكبر. وقيل: تغيير الخلقة.

- **علة النهي عن الوشم**: قيل: تغيير الخلقة، وقد يقال: الضرر.

وبإعمال ميزان القدر المشترك في العلل، نجد أن جنس تحريم المذكورات إبطال الغرر، وقد جاء في الجانب النظري أن العلل أدلة الأحكام المتواترة، والدالة على القصد على المنهج المقاصدي؟

ومما يؤدي إلى هذا المقصد المحصل من كلام العلماء: قول الخطابي: «رخص أهل العلم منهم الإمام أحمد في القرامل جمع قرمل: نبات طويل الفروع لين، والمراد هنا خيوطٌ من حرير، أو صوف يعمل ضفائر تصل به المرأة شعرها، وعن سعيد بن جبير، قال: لا بأس بالقرامل؛ لأن الغرور لا يقع بها؛ لأن من نظر إليها لم يشك في أن ذلك مستعار»، والشاهد في هذا النقل قوله: «لأن الغرور لا يقع بها» وفي ذلك بيان للمقصد المذكور الذي يجري معه حكم اللعن وجوداً وعدماً.

✓ **وعليه**، فإن مقصد التحريم في المذكورات إبطال الغرر، وعلل هذا القصد التدليس، والتماس الحسن، وتغيير الخلق. **والقدر الجامع**: **التدليس الموقع في الغرر**.

ثالثاً: التحقيق في بيان القصد المراد وَفْقَ نظرية المقام والبيئة:

ولاختبار القصد لا بد من العودة إلى زمن الخطاب، والسبيل إلى ذلك نقل السلف:

١- أخبر حميد بن عبد الرحمن أنه سمع معاوية بالمدينة يخطب يقول: أين علماؤكم يا أهل المدينة؟ إني سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن هذه القُصَّة، ويقول: «إنَّما هلك بنو إسرائيل حين اتخذها نساؤهم»، قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح.

قوله: «إنما هلك بنو إسرائيل...». فيه إشعار بأن ذلك حراماً، فلما فعلوه، كان سبباً لهلاكهم، وأنه كان في ذلك الزمان شعاراً لليهود.

٢- وفي رواية ابن المسيّب في حادثة معاوية: «ما كنت أرى أن يفعل هذا غير اليهود».

٣- وفي مسلم: عن قتادة، عن ابن المسيب أن معاوية قال: إنكم قد أحدثتم زيَّ سوء، وإن نبي الله نهى عن الزور. قال أبو عمر: فيه الاعتبار والحكم بالقياس؛ لخوفه على هذه الأمة الهلاك كبني إسرائيل[1]. ويحتمل أن القصد لم تفش فيهم، فكانت القُصَّة علامة لا تكاد تظهر إلا في أهل الفسق، لا أن فعله يستحق فاعلها الهلاك بها، دون أن يجامعها غيرها. ويحتمل أن بني إسرائيل نهوا عن ذلك تحريماً، فاتخذوه استخفافاً، فهلكوا ... اهـ.

✓ **وعليه، فإن مقام تحريم المذكورات ناطق بما يلي:**

١- أنَّ علة النهي **منع التشبه باليهود**: والتشبه بهم منهيٌ عنه في الأقوال، والأفعال، حتى لو كان قصد المؤمن خيراً، لكنه تشبه، ففعله في الظاهر فعلهم، وكما نهى عن

---

(١) قلت: والخوف موجه على تلك الحالة التي يولع المهزوم بتقليد الأقوى حتى لو سلك جحر ضب اتبعه.

الصلاة عند طلوع الشمس، وعند غروبها؛ لئلا تشابه به المشركين الذين يسجدون للشمس، وإن كان المؤمن لا يخطر بباله شيء من ذلك. ودليل ذلك:

- قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرۡنَا وَٱسۡمَعُواْۗ ﴾ [سورة البقرة: ١٠٤].

- وما رواه أحمد، والترمذي من حديث عبد الله بن عمر عن النبي ﷺ، أنَّه قال: «بعثت بالسيف بين يدي الساعة حتى يعبد الله وحده لا شريك له، وجعل رزقي تحت ظل رمحي، وجعل الذلة والصغار على من خالف أمري، ومن تشبه بقوم فهو منهم». وفي هذا النص رفع للهمم، والاعتقاد والاعتزاز بها عند المسلمين من شعائر، ومبادئ، وشعارات.

- وحديث البخاري: عن أبي سعيد ﷺ،أن النبي ﷺ قال: «لتتبعن سَنَن من قبلكم، شبراً بشبر وذراعاً بذراع، حتى لو سلكوا جحر ضب لسلكتموه»، فقلنا: يا رسول الله، «اليهود والنصارى؟» قال : «فمن؟!».

- وما ورد في حديث أنس ﷺ: «سدل رسول الله ﷺ ناصيته ما شاء الله»؛ موافقةً لأهل الكتاب؛ لأنه كان يجب موافقتهم فيما لم يؤمر فيه بشيء؛ لتمسكهم في زمانهم ببقايا شرائع الرسل، أو لاستئلافهم كما تألفهم باستقبال قبلتهم، ثم (فرق)، وكان آخر الأمرين بعد ذلك، حين أسلم أغلب الوثنيين، وغلبت الشقوة على اليهود، ولم ينفع فيهم الاستئلاف، فخالفهم في أمور كثيرة؛ كقوله: «إن اليهود والنصارى لا يصبغون فخالفوهم». اهـ.

والحاصل أنَّ في السدل موافقةً لأهل الكتاب، مخالفةً للمشركين باعتبار مقام،

وذهاب الشرك وتمكين المسلمين مقام أهل المسلمين لمخالفة اليهود، وهذا التردد بين المقامين اقتضته مصلحة التشريع وروحه، ولا تناقض في أن أهون الشرين أولى بالاتباع حال تعذر الترك المطلق.

٢- أن علَّة النهي **كون المذكورات إشهاراً لشعار الفواجر والفاسقات**، وقد ذكرنا شاهداً لهذا التعليل من قول أبي عمر من أن ذلك علامة لا تكاد تظهر إلا في أهل الفسق، قال بعض الحنابلة: إن كان النمص أشهر شعاراً للفواجر امتنع، وإلا فيكون تنزيهاً، وفي رواية: يجوز بإذن الزوج.

✓ **وباعتبار ما سبق:** فإن مقاصد التحريم باعتبار المقام والبيئة، منع التشبه بما كان شعاراً للكفار أو الفساق؛ لأن فعل ذلك عندهم على وجه الاستخفاف، وتغيير خلق الله، وإثارة الفتن.

رابعاً: الاستدلال على المقصود بقاعدة المناسبات بين الفصول والكتب:

قلت: هذا قانون آخر يعضد المقصد الذي تمَّ تحصله بمنظومة التعليل والمقام؛ ألا وهو قانون مناسبة الأبواب للكتاب عند البخاري ومسلم.

١- **عند البخاري**: جاءت النصوص وفق الترتيب الآتي:

* كتاب اللباس:

- باب: قوله تعالى: ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ ﴾[سورة الأعراف: ٣٢].

قلتُ: وفيه إشارة إلى أن الأصل في الزينة الإباحة والجواز.

وقال النبي ﷺ: «كلوا واشربوا والبسوا وتصدقوا في غير إسراف ولا مخيلة».

وقال ابن عباس رضي الله عنه: «كل ما شئت، والبس ما شئت ما أخطأتك اثنتان: سرف أو مخيلة».

- باب: المتفلجات للحسن.

- باب: وصل الشعر.

- باب: المتنمصات.

- باب: الواشمة.

- باب: المستوشمة.

- باب: التصاوير.

قلت: ومن المعلومات المحصَّلة من هذا الترتيب: فقهُ الأبواب من خلال القواعد المقررة في الكتاب بظواهر القرآن التي تقتضي تجويزاً، وبظاهر السنة، وفهم الصحابي.

٢- **عند مسلم**: جاء التبويب على النحو الآتي:

* كتاب اللباس:

- باب: النهي عن الجلوس في الطرقات، وإعطاء الطريق حقه.

- باب: تحريم فعل الواصلة والمستوصلة...

قلتُ: وقد جاء النهي عن الجلوس في الطرقات؛ ليحقق مقصد غض البصر؛ لئلا يورث خلافه فتنة، وجاء النهي في الباب الثاني؛ ليحقق الإعانة على تحقيق مقاصد غض البصر.

قال ابن حجر: وقد أخرج مسلم عقب حديث معاوية حديث أبي هريرة فيه: «ونساء كاسيات عاريات رؤوسهن كأسنمة البخت»، فقال:

- باب: النساء الكاسيات العاريات المائلات المميلات.

- باب: النهي عن التزوير في اللباس وغيره.

قلت: والمقصد من الباب الأول درأ الفتنة، والتشبه بهن، وبأفعالهن. والمقصد من الباب الثاني درأ التدليس.

ومن خلال هذا التتبع، تحصَّل المقصد الآتي: **درء مقصد التشبه بالكفار في تحصيل مقاصد التزيين والتحسين.**

والدال على مقصد التزين أقوال النبي ﷺ: «من كان له شعر فليكرمه»، «لا يشوِّه أحدكم بنفسه»، «أليس هذا خيراً من أن يأتي أحدكم ثائر الرأس كأنه شيطان»، جاء في مسالك ابن العربي في الحديث: الندب إلى النظافة إلى الزيّ الحسن؛ لأن من زي الإسلام وأهل الإيمان، والشعوثة وسوء الهيئة من زي الكفار والشياطين.

ومما يعضد المقاصد المحصلة من التعليل، والمقام، والمناسبات: ما أخرجه الطبري من طريق أبي اسحاق عن امرأته: أنها دخلت على عائشة - وكانت شابة يعجبها الجمال - فقالت: المرأة تحف جبينها لزوجها فقالت: أميطي عنك الأذى ما استطعت.

قلت: قاعدة إماطة الأذى، دلَّت عليها أصول، وهي مما يقيد به فهم الأحاديث المذكورة سابقاً.

✓ **والحاصل في المقاصد التي تمَّ تحصيلها بالمسالك السابقة:**

- المقصد **الظاهري** : التحريم المطلق واللعن المقصود.

- المقصد **المعلل**: إبطال الغرر.

- المقصد الذي دلّ عليه **المقام**: منع التشبه بما كان شعاراً للكفار، والفساق.

- المقصد الذي دلت عليه **المناسبات**: درء مقصد التشبه بالكفار في تحصيل مقاصد التزيين والتحسين.

✓ **والجامع في أحكام المقاصد:**

- عدم الجواز: وحمل الحديث على ظاهره.

- جواز ذلك: حال انتفاء الغرر.

- جواز ذلك: إذا لم يكن شعاراً للكفار.

- جواز التزيين: حال عدم التشبه.

✓ **والحكم الجامع المشترك:**

١- جواز المذكورات بشرط عدم كونه أمارة على الفسق، مع نفي الغرر؛ لأن الأحكام تجري مع عللها وجوداً أو عدماً، ودليل ذلك قاعدة (إماطة الأذى) مع ما يعضدها، ومع مجاوزة الحد؛ لأن الرفق إذا دخل الشيء، زانه.

٢- يحمل التحريم، واللعن على المتشبهات المغيرات لخلق الله المثيرات للفتن؛ مراعاةً لحظ الشيطان بأن يجعل علامةً لنِحْلَةٍ شيطانيةٍ.

٣- يستثنى من المذكور الوشم؛ لقاعدة: «لا ضرر ولا ضرار»، مع الجزم بأن دلالة الاقتران دلالةٌ ضعيفةٌ في الاعتبار.

٤- ويحرم حلق الحاجب مطلقاً.

٥- والذي ينسجم مع التعويل السابق في بعض ما يحتمله مذهب الحنابلة، والله أعلم.

٦- وإذا تمَّ الترجيح بمذهب الحنابلة، ففي ذلك إبعاد للمقاصد عن حياض التعصب المذهبي، وأهليتها لرفع الخلاف الواقع، أو المتوقع.

* * * * *

المسألة الثانية: حديث سفر المرأة.

ومن متون السنَّة النبوية التي فرَّق ظاهرها المذاهب، والأقوال، حيث اشترط المَحْرَم في سفر المرأة، فأقبلت طائفةٌ على مقتضى ظواهر النصوص، وعدلت الأخرى؛ لتحصيل المعاني عدولاً مطلقاً، حيث الاكتفاء بأصول التجويز، وأعملت طائفةٌ بعض ما يحتمله الحديث تقييداً أو تخصيصاً.

ومحل البيان التفصيلي لتراث الأمة مباحثُ جلب أحكام الفقهاء وضبطها، وذلك بعد إنعام النظر في تلك المتون على منهج علم المقاصد القاضي بتحديد السنن والأحكام والعلل، ثم الوقوف على القدر المشترك؛ ليكون ذلك المراد الذي نحتكم إليه، وذلك على النحو التالي:

أولاً: النصوص النبوية (من صحيح مسلم):

١- حديث ابن عمر رضي الله عنهما أنَّ رسول الله ﷺ قال: «لا تسافر المرأة ثلاثاً، إلا ومعها ذو محرم».

٢- حديث ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر تسافر مسيرة ثلاث ليال، إلا ومعها ذو محرم».

٣- حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، قال: سمعت من رسول الله ﷺ أربعاً، فأعجبْنَني وآنقنَني: نهى أن تسافر المرأة مسيرة يومين، إلا ومعها زوجها، أو ذو محرم.

٤- حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يحلُّ لامرأةٍ مسلمةٍ تسافر مسيرة ليلة، إلا ومعها رجل ذو حرمة منها».

ثانياً: أحكام من التراث ومقاصد الحديث:

يعتري الخطاب كما هو مقرر قصدان؛ قصد ظاهري وباطني، ومسالكهما على الترتيب: اللسان العربي، ومنظومة التعليل، وعليهما تتنوع خلافات الناظرين على اختلاف مناهجهم، ولدرء الخلل والوقوف عند المراد يُستنطق المنهج المتواتر على النحو الآتي:

١ - *القصد الظاهري وحكمه*:

يقتضي ظاهرُ النقول تحريمَ سفر المرأة بدون محرم مطلقاً، ولا يراعى في ذلك الأحوال والأشخاص والهيئات. على معنى: أنَّ المنع يستغرق كل امرأة كبيرة، أو صغيرة، أو مُتَجَالَّة، وكلَّ سفر بعيد أو قريب، فرض أو مندوب أو مباح، وجد الأمن أو انعدم. ويقتصر في كلِّ ذلك على المَحْرَمِ إجماعاً، أو الزوج وَفْق القياس الأولوي، ولا يلتفت إلى تجويز القوافل العظيمة، أو النسوة الثقات حال تعذر المحرم.

ومما قيل في هذا الباب:

* أنَّ تقييد الأسفار بيوم وليلة، أو بثلاثة أيام لا مفهوم له، ويحمل اختلاف الرواية على اختلاف السؤال، قال النووي: «قال البيهقي: كأنَّه ﷺ سئل عن امرأة تسافر ثلاثاً بغير محرم، فقال: لا، وسئل عن سفرها يومين بغير محرم، فقال: لا، وسئل عن سفرها يوماً، فقال: لا، وكذلك البريد، فأدى كل ما سمعه، وما جاء مختلفاً عن راوٍ واحدٍ، فسمعه في مواطن، وكلُّه صحيح، وليس في هذا كلِّه تحديد لأقل ما يقع عليه اسم السفر، ولم يرد ﷺ تحديد أقل ما يسمى سفراً[1]».

---

(١) شرح صحيح مسلم: ٩/ ١٠٣. وانظر: مواهب الجليل: ٢/ ٥٢٥. ويؤيد ذلك رواية ابن عبَّاس ﷺ في المطلقة.

* وأنَّ قوله ﷺ: «لا يحل لامرأة...» نكرةٌ في سياق النفي، فتعم كل امرأة، والكبر، أو كونها متجالَّة لا يغير من الأحكام شيئاً؛ تمسكاً بالظاهر المراد، وأنَّ كل امرأة في مظنة الطمع فيها؛ لأنَّ لكل ساقطةٍ لاقطةً، ولكل كاسدةٍ سوق، قال النووي: «قال القاضي عياض: قال الباجي: هذا عندي في الشابة، وأما الكبيرة غير المشتهاة، فتسافر حيث شاءت في كل الأسفار، بلا زوج ولا محرم، وهذا الذي قاله الباجي لا يوافق عليه؛ لأنَّ المرأة مظنة الطمع فيها، ومظنة الشهوة، ولو كانت كبيرة[1]».

* وأن الزوج يلحق بالمحرم دلالةً[2].

* وأنَّ العدول عن ظاهر الحديث إنما يكون حال وجود المقتضي، قال ابن المنذر رداً على المخالفين للظاهر: «تركوا القول بظاهر الحديث، واشترط كل واحد منهم شرطاً، لا حجة معه عليه[3]».

وأشيرُ إلى أنَّ الأمة عدلت عن هذا الظاهر، وتأولته تضييقاً وتوسعاً، وجماع ذلك الأقسام التالية:

- **التأويل الأول**: حمل أحاديث السفر - حيث اشترط المحرم - على التطوع، أو حالة الخوف، قال الإمام القرافي: «وما ذكره ابن حنبل محمولٌ على التطوع، أو حالة الخوف[4]».

- **التأويل الثاني**: حمل الأخبار على ما إذا لم تكن الطريق آمناً[5].

---

(١) المرجع السابق: ٩/ ١٠٤، وانظر: مواهب الجليل: ٢/ ٥٢٥.
(٢) انظر: مجمع الأنهر في ملتقى الأبحر، داما أفندي: ١/ ٢٦٢.
(٣) المغني: ٣/ ١٩٢.
(٤) الذخيرة: ٣/ ١٨٠، مواهب الجليل: ٢/ ٣٩٣.
(٥) انظر: شرح الزرقاني: ٤/ ٣٩٣.

- **التأويل الثالث**: حمل الأخبار على غير المتجالة، أو الكبيرة.

قال في المواهب: «قال بعض أصحابنا: تخرج من المنع المتجالة؛ لأنها كالرجل، وقال ابن رشد: إن كانت متجالة، أو ممن لا يؤبه به، لم تمنع من الخروج بخلاف الشابة[1]».

على معنى: أنَّ النهي يحمل على الصغيرة الشابة.

- **التأويل الرابع**: إباحة الخروج للمرأة، إذا كانت المسافة ما دون ثلاثة أيام ولياليها لحاجة بغير محرم[2]، على معنى: أنَّهم تأولوا المنع بما لم تكن فيه حاجة، أو ضرورة.

ومن البيِّن الواضح أن ظاهر الأخبار لا يساعد على هذا العدول، كما أنَّ الوقوف مع الظاهر تضييقٌ واسعٌ، وتوسيع الخرق على أهل التكليف في اقتناء مصالحهم الضرورية، والحاجية، والتحسينية.

وعليه، فينبغي على وجه اللزوم التحقيق في هذه النصوص بما ينسجم ومقاصد الشريعة الإسلامية، وذلك بجلب المسالك لغرض التشريع.

٢- *القصد الباطني*:

ومن مسالك جلب القصد هاهنا، الاعتماد على تخليص علل الأحكام، وإن اختلفت أبوابها، بعد الجزم بأنَّ الحديث معلل[3].

- **علَّة النهي عن سفر المرأة**: السفر؛ فهو وصفُ ظاهر منضبط ومطرد؛ لأنَّ ربط الحكم بالمشتق يدل على عليَّة ما منه الاشتقاق، فيكون السفر سبباً لاشتراط المحرم

---

(١) المرجع السابق: ٢/ ٥٢٥.
(٢) حاشية ابن عابدين: ٢/ ١٤٦، بتصرُّف، مجمع الأنهر: ١/ ٢٦٢.
(٣) انظر، مجمع الأنهر، ١/ ٢٦٢.

أو الزوج، مع الاعتبار في العلة، كونها امرأة:

أ- عدم الأمن على نفسها؛ لعدم أمن الطريق.

ب- لما يؤدي ذلك إلى الخلوة الممنوعة.

ت- لما يؤدي إلى انكشاف عوراتهن غالباً.

ث- لما يجتمع في الأسفار من سفه النَّاس وسقطهم ما لا يجتمع في غيره، وقد قيل: السَّفَرُ يُسْفِر.

ج- الوقوع في الفتنة.

وأنَّ العلة في تجويز سفرها مع المحرم تحقيق الأمن، ودفع الخلوة، ودرء الفتنة عنها؛ لتحصيل مصالحها، وأنَّ في تجويز سفرها مع الزوج إلحاقه بالمحرم في دفع المفاسد وجلب المصالح.

- **علَّة النهي عن التوحد في السفر:**

سُمِّيَ الواحد شيطاناً في السنة النبوية؛ لمخالفة النهي عن التوحد في السفر، والتعرض للآفات التي لا تندفع إلا بالكثرة.

قال أبو عمر: «لم تختلف الآثار في كراهة السفر للواحد، واختلف في الاثنين، ووجه الكراهة أنّ الواحد إن مرض لم يجد من يمرضه، ولا يقوم عليه، ولا يخبر عنه، ونحو هذا[1]».

وهذا الحكم يسوَّى فيه الرجال والنساء، وهو معلَّل بـ:

أ- زوال الوحشة.

---

(١) شرح الزرقاني: ٤/ ٣٩٠.

ب- انقطاع الأطماع عنهم.

ت- الأمن من مزالق الشيطان.

ث- حسم مادة الفساد حال الانفراد.

ثالثاً: علّة النهي عن تغريب المرأة الزانية على القول به:

قال صاحب المعونة في علَّة النهي عن سفر المرأة بدون محرم: «لأنَّه لا يؤمن عليه الفاحشة، ولهذا أسقط عنها التغريب في حد الزنا...[1]»، وقال ابن عرفة: «إن لم يكن لها ولي[2]».

على معنى: أن الحديث الموجب للتغريب يوجب وجود وليها، أو من يقوم مقامه؛ لدرء الفاحشة عنها.

وعليه، فإنَّ القدر الجامع بين العلل المذكورة على اختلاف أبوابها، أنَّ المحرم وسيلة قصدها الشرع؛ لتحصيل مقصد أسنى يترتب معه حفظ العرض، والدين، والمال، والنفس، والعقل ... بدليل أنَّ سوق العلل كان لحفظ الحكم والغايات، وهو القدر المشترك بين الأوصاف التي جمعت.

ولتأكيد تصنيف المحرم في رتبة الوسائل:

- قول النووي: «وقد يكثر الأمن، ولا تحتاج إلى أحد، بل تسير وحدها في جملة القافلة، وتكون آمنة[3]».

---

(١) المعونة، القاضي عبد الوهاب: ٣/ ١٧٣٤.
(٢) مواهب الجليل: ٢/ ٥٢٢.
(٣) شرح النووي على مسلم: ٩/ ١٠٤.

- قول الباجي: «أما القوافل العظيمة، والطرق المشتركة العامرة المأمونة، فإنها عندي مثل البلاد التي يكون فيها الأسواق والتجار؛ فإنَّ الأمن يحصل لها دون ذي محرم ولا امرأة...[1]».

- وبإلحاق المتمسكِ بالظاهرِ الزوجَ بالمَحْرَمِ في تجويز السفر، إيذانٌ بمشروعية التوسل بأي ذريعة؛ لتحصيل المقاصد.

✓ **وعليه، فإنَّ دفع المفاسد المترتبة على سفر المرأة يكون بالوسائل الآتية:**

أ- المحرم: وهو ما قررته نصوص السنة النبوية.

ب- الزوج: وذلك بالقياس على المحرم، بجامع الصيانة في كلٍّ، بل إنَّ الزوج أدفع للفتنة من المحرم، قلت: وقد ثبت وروده في حديث أبي سعيد الخدري المتقدم.

ت- الرفقة المأمونة من النساء: قال مالك: «تخرج مع جماعة النساء[2]».

ث- القوافل العظيمة: وتدخل فيها السفن والطائرات، والحافلات، والقطارات. قال الباجي: «أما القوافل العظيمة، والطرق المشتركة العامرة المأمونة، فإنَّها عندي مثل البلاد التي يكون فيها الأسواق والتجار؛ فإنَّ الأمن يحصل لها دون ذي محرم ولا امرأة[3]». وقال ابن رشد : «جماعة النَّاس كالمحرم[4]».

ج- امرأة ثقة: قيل في سفر الحج مثلاً: «قال أصحاب الشافعي: يحصل الأمن لزوج أو محرم أو نسوة ثقات، ولا يلزمها الحج عند الشافعي إلا بأخذ هذه الأشياء، فلو

---

(١) المنتقى شرح الموطأ: ٣/ ٨٢.
(٢) انظر: حاشية الدسوقي: ٢/ ٩، المغني: ٣/ ١٩٢، شرح مسلم: ٩/ ١٠٤.
(٣) المرجع السابق:٣/ ٨٢، وانظر: التاج والإكليل، المواق: ٢/ ٥٢١.
(٤) المرجع السابق: ٢/ ٥٢١.

وجدت امرأة واحدة ثقة، لم يلزمها لكن يجوز لها الحج معها، هذا هو الصحيح[1]».

والشاهد على هذه الذرائع وتعدُّدِها:

١- عدم توقيت الوسائل لتحصيل الغايات في الشرع في الغالب، بل أفضل الوسائل إلى أفضل المقاصد هي أفضل الوسائل على الإطلاق، وأرذلها إلى أرذلها هي أرذلها على الإطلاق.

٢- قول فقيهة المدارس؛ عائشة -رضي الله عنها-: «وليس كل امرأة لها محرمٌ، أو تجد محرماً[2]».

وعليه، فإنَّ العبرة بحصول المقصود على الوجه المقصود.

رابعاً: من مؤيدات القصد المعنوي:

١- حديث الظعينة: «يوشك أن تخرج الظعينة من الحيرة تؤم البيت، لا جوار معها، لا تخاف إلا الله[3]».

ومما يؤيد التوصيف السابق: المقصد الشاهد على غرض تحقيق الأمن ودفع الخوف.

٢- والإجماع على وجوب هجرة المرأة المسلمة أو التي أسلمت، أو التي تخلَّصت من أيدي الكفار إلى دار الإسلام ولو بدون محرم، وهو يدل على أنَّ المحرم ليس غاية مقصودة في ذاته، بل لتحقيق مقصد يجري معه وجوداً وعدماً.

---

(١) شرح النووي على مسلم: ٩/ ١٠٤، شرح سنن أبي داود: ٣/ ٤١٧، المغني: ٣/ ١٩٢.
(٢) انظر: المسالك في شرح موطأ مالك: ٧/ ٤٧٦.
(٣) أخرجه مسلم.

٣- وفي حديث ابن عباس ﵄: قال النبي ﷺ: «لا يخلونَّ أحد بامرأة إلا ومعها ذو محرم، ولا تسافر امرأة إلا ومعها ذو محرم ...»، الحديث فيه علَّة النهي وهي حصول الخلوة، فالمحرم وجب؛ لدفع الخلوة، ومفهومه، إذا دفعت هذه المفسدة بغيره، جاز.

✓ **والحاصل أن يجمع الشمل بتحقيق تلك المقاصد بالقول:**

- الأصل أن لا تسافر المرأة إلا مع رفقة تحقق مقاصد التشريع.

- الأصل عدم توقيت رفقة مخصوصة لتجويز سفر المرأة، بل بكل وسيلة تؤدي الغرض.

- وحال الاجتماع يتوسل بأفضل الوسائل على الإطلاق، وَفْقَ الترتيب السابق.

- والأكمل في الأسفار المباحة، والمندوبة تحصيل الأكمل من الوسائل.

- التيسير في التوسل حال الأسفار المفروضة المحصلة للضروريات، أو الحاجيات.

- توجيه الاختلاف في الرواية والفتاوى، وجهة الاختلاف في الزمان والمكان، لا اختلاف الدليل والبرهان، ومراعاة المقام في جلب الفتوى واستنباطها.

قال في الدر المختار: «يباح لها الخروج إلى ما دون ثلاثة أيام ولياليها لحاجة بغير محرم، وروي عن أبي حنيفة وأبي يوسف كراهة خروجها وحدها مسيرة يومٍ واحدٍ، وينبغي أن تكون الفتوى عليه؛ لفساد الزمان[1]».

* * * * *

(١) ٢/١٤٦.

المسألة الثالثة: حديث القرشية

اختلف الفقه السياسي في شرط القرشية على مذاهب، وسبب الخلاف تعارض ظواهر النصوص، مع ما ورد من أحاديث عن رسول الله ﷺ، فعدل أرباب المعاني عن ظاهرٍ؛ لتحصيل القصد المعنوي الذي ينسجم مع قواعد، وكليات التشريع.

والأليق في هذا المقام أن تجلب الأقوالُ، والأدلة، والمقاصد جلباً لمراتب المراد المقصود، وذلك على النحو الآتي:

أقوال المذاهب وأدلتهم:

المذهب الأول: ذهب أهل السنة والجماعة، والجبائي، والشيعة، وجمهور المرجئة[1]، إلى أنَّ الإمامة لا تكون إلا في قريش، واستدلوا على ذلك بأدلة منها:

١- ما رواه ابن حزم بسنده عن عبد الله بن عمر ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يزال هذا الأمر في قريشٍ ما بقي اثنان[2]».

٢- ومن طريق البخاري عن معاوية ﷺ أنَّه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إنَّ هذا الأمر في قريش، لا يعاديهم أحد إلا أكبه الله على وجهه، ما أقاموا الدين[3]»، وقوله ﷺ: «لا يزال هذا الأمر في هذا الحي من قريش[4]».

---

(١) قال ابن حجر: «قال عياض: اشتراط كون الإمام قرشياً مذهب العلماء كافة ...» فتح الباري:١٣/ ١١٩.

(٢) أخرجه البخاري: كتاب المناقب، باب: مناقب قريش، رقم:(٣٣١)، وفي كتاب الأحكام، باب: الأمراء من قريش، كتاب الإمارة، باب: النَّاس تبع لقريش والخلافة في قريش، رقم: (١٨٢٠)، وأحمد في المسند: ٢/ ١٢٨.

(٣) كتاب المناقب، باب: مناقب قريش، وباب: الأمراء من قريش من كتاب الأحكام، رقم: (٦٧٢٠).

(٤) المصنف، عبد الرزاق: ٥/ ٤٣٣.

٣- وما روى أبو هريرة ﷺ أنَّه قال: قال رسول الله ﷺ: «النَّاسُ تبعٌ لقريش في هذا الشأن، مسلمهم تبعٌ لمسلمهم، وكافرهم تبعٌ لكافرهم[١]».

٤- وعن أنس ﷺ أنَّ رسول الله ﷺ قام على البيت فقال: «الأئمة من قريش، إنَّ لي عليكم حقاً، ولهم عليكم حقاً من ذلك، ما استرحموا، وعاهدوا ووفوا، وإن حكموا عدلوا، ومن لم يفعل ذلك منهم، فعليه لعنة الله، والملائكة، والنَّاس أجمعين[٢]».

٥- وعن عمرو بن العاص ﷺ بلفظ: «قريش ولاة النَّاس في الخير والشر إلى يوم القيامة[٣]».

وعليه، فإنَّ النصوص تواطأت على شرط النسب فيمن يتعين خليفةً للمسلمين، وقد عدَّ الفقهاء ذلك في مسائل الإجماع، ولم يُنْقَل عن أحد من السلف فيها خلافٌ، وكذلك من تبعهم في جميع الأمصار.

المذهب الثاني: ذهب الخوارج، وجمهور المعتزلة إلى أنَّ النسب القرشي لا يشترط في الإمامة[٤]، واستدلوا على ذلك بما يلي:

١- قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ ﴾ [سورة النساء: ٥٩]، حيث ألزم الله تعالى المكلفين بالسمع والطاعة لولي الأمر مطلقاً؛ سواء كان قرشياً أو غيره، طالما توفرت فيه شروط الإمامة الأخرى.

---

(١) أخرجه مسلم: كتاب الإمارة، باب: النَّاس تبع لقريش والخلافة في قريش(١٨١٨)، وأحمد في المسند. قال الهيثمي: إسناده حسن.

(٢) أخرجه أحمد في المسند: ٣/ ١٢٩، قال الهيثمي: رجال أحمد ثقات، انظر: مجمع الزوائد: ٥/ ٣٤٨، وأخرجه الطيالسي في مسنده: ٩/ ٢٨٤، رقم: ٢١٣٣، وأخرجه أبو يعلى في مسنده، ٦/ ٣٢١ رقم: (٣٦٤٤).

(٣) أخرجه مسلم: كتاب الإمارة، رقم:(١٨١٩). وقال الترمذي: حسن غريب صحيح.

(٤) الإمامة من أبكار الأفكار، الآمدي: ١٨٠.

٢- وبقوله ﷺ: «أطعه ولو ضرب بطنك، أطعه ولو ضرب ظهرك، أطعه ولو كان عبداً حبشياً[١]».

٣- وبقول عمر بن الخطاب ﷺ: «لو كان سالم مولى أبي حذيفة حيّاً، لما تخالجني فيه شك»، وفي رواية: «لولَّيته الخلافة»، ولم ينكر عليه أحد، فكان إجماعاً[٢].

وقامت هذه الطائفة المستدلة بتأويل الأحاديث التي استند إليها الفريق الأول، فقالوا: «إنَّ كلمة قريش الواردة في النصوص السابقة لقب، ومفهوم اللقب عند العلماء في الراجح، ليس حجة[٣]، فيلزم أنَّ ثبوت الإمامة للقرشيِّ لا تعني انتفاءها عن غيره، بل ذهب بعضهم إلى القول بتولية الحبشيِّ مع وجود القرشيِّ؛ لأنَّه خلعه يسيرإذا حاد عن الطريق[٤]».

وقالوا أيضاً: إنَّ أحاديث القرشية جاءت مقيَّدة بقيود من بين أيديهم، ويدعم ذلك حديث رسول الله ﷺ: «استقيموا لقريش ما استقاموا لكم، فإذا لم يبلغوا فضعوا سيوفكم وعواتقكم فأبيدوا خضراءهم[٥]». ومن العلماء من خرَّج المسألة على أنَّها خلاف زمان ومكان، لا خلاف حجة وبرهان، وبيان ذلك: أنَّ شرط القرشية متفقٌ عليه عند السلف، لم يخالف فيه أحد؛ لتوفر دواعيه، أما استمرار هذا الشرط في الوقت

---

(١) رواه مسلم: كتاب الطهارة، باب: وجوب ملازمة جماعة المسلمين عمد ظهور الفتن، رقم ١٨٤٧، والبيهقي في شعب الإيمان:٧٥٠١.

(٢) انظر: الدولة وسياسة الحكم في الفقه الإسلامي:٢٤٥.

(٣) انظر: فتح الباري: ١٣/ ١١٨، شرح مختصر الروضة: ٢/ ٧٧١.

(٤) فتح الباري: ١٣/ ١١٨.

(٥) رواه الطبراني في الصغير من حديث ثوبان، وقال فيه ابن حجر الهيثمي: رجاله ثقاة، انظر: مجمع الزوائد: ٥/ ٣٥٤.

المعاصر، فهي قضية تحتاج إلى البحث عن العلَّة التي تجري معها الأحكام، وهل هي باقية أو، لا؟

وبما أنَّ هذا الشرط ليس في الأمور التعبدية، فيجب أن تكون لها علَّةٌ ظاهرةٌ أو خفيَّةٌ، وقد أشارت إليها بعض النصوص، وهي القبائل لا تدين إلا لقريش للرابطة التي تجمعها، ولمَّا كان لهم من قدم السبق في السير على نهج الدعوة، وفهمها الأعمق، إلا أنه لم يعد لقريش تلك المكانة المتألقة؛ لأنّها تفرقت في شتَّى البلاد، فانفكت العلَّة عن مدلولها، وعاد الأمر أُنُف[1].

وخرَّج العلَّامة ابن خلدون -رحمه الله-هذا القيد على العصبية التي تكون الحماية، والمطالبة، والغلبة والعزَّة، والتي إليها ترجع الكلمة، ولم يجعل الأمر في غير قريش يومئذٍ؛ لتوقع افتراق الشمل، لما قدر غيرهم من القبائل أن يردهم عن الخلاف، ولما استطاعوا أن يسوقهم بعصبية الغلبة إلى ما يُراد، فاشتُرط القرشية -إذن- لسدِّ باب الفتنة، ولا يمكن أن يتحقق ذلك إلا في حضرتهم[2].

والتحقيق في هذه المسألة يقتضي تعويلاً مقاصدياً، يحدُّه تحديد المقاصد المحتملة، وبيان مقاصد الإمامة، وطلب شواهد بالاعتبار في كل ذلك.

---

(١) انظر: نظام الحكم في الإسلام للعربي: ٦٨.
(٢) المقدمة: ١٩٥.

تحديد المقاصد المحتملة:

بعد النظر إلى تلك النقول الآنفة تبيَّن ما يأتي:

- أنَّ تخريج المقاصد على نحوين: القصد الظاهري، والقصد الباطني، والظاهر يقتضي إمامة قريش على كل حال أزمنة وأمكنة، وهو المراد المعوَّل عليه في القول الأوَّل.

- وأنَّ الباطن يقتضي تأويل الظاهر على وجه ينسجم، وقواعد التشريع العامة التي تنفي الميزة عن مقام الأفضلية؛ لأنَّه قد تجتمع لغير القرشيِّ خصالٌ ترفع من مكانته، وترجحه على غيره، على أنَّ التنصيب ذريعةٌ لحفظ مصالح الأمم، وحفظها من حيث الوجود والعدم[1]، وإذا تعارض المكُمَّل مع المُكَمِّل قدِّم المكمَّل في الاعتبار؛ لأنَّ ما شرع وسيلة ينبغي أن لا يأتي على الأصل بالإبطال، أصل ذلك قاعدة كراهية التحديد في ذرائع المقاصد.

وهذا المقصد الباطني توارد عليه أقوال المخالفين لشرط القرشية في الإمامة، وكاد هذا القول أن يحوز السبق في الترجيح، لولا الإجماع المؤيد للمقصد الظاهري.

وعليه، فلا تقوى تلك التأويلات التي استند إليها المنكرون، بعدما استنفدوا جهودهم في الطعن في أسانيد بعض تلك الأحاديث على مصادمة الإجماع، وإلا لما وسع الصحابة السكوت على ردِّ استدلال خليفة المؤمنين، أبي بكر الصديق ﷺ عندما قال:

---

(١) مقاصد الإمامة: سياسة الأمة، معرفة معاقد الشريعة، ضبط الجيوش، وولاية الأكفاء، وعزل الضعفاء، ومكافحة الأضرار والأعداء، وتصريف الأموال، وأخذها من نظامها وصرفها في مستحقها، وإقامة القسط، والجامع في تلك المقاصد/ إقامة الدين، وحفظ النفوس والعقول والأموال والأعراض، انظر: الفروق، للإمام القرافي: ٢/ ١٥٩، الأحكام السلطانية، للماوردي: ٥٢.

«الأئمة من قريش»، فعادت الكلمة إلى نصابها، وسكنت الدهماء، ولولا الإجماع، لوجدت تلك التأويلات فسحة أو مجالاً، ولكنَّه قطع قول كل خطيب.

قال الإمام الآمدي- رحمه الله-: «...وتلقَّت الأمة ذلك بالقبول، وأجمعوا على اشتراط القرشية، ولم يوجد نكير، فصار إجماعاً مقطوعاً به، ولولا انعقاد الإجماع على ذلك، لكان الشرط في محلّ الاجتهاد؛ لأنّ الأخبار في ذلك أخبار آحاد لا تفيد اليقين، مع إمكان تأويلها»، ثم نقل نماذج من تلك التأويلات، قال: أما قوله: «الأئمة من قريش»، فلأنه يحتمل أنَّه أراد به العلماء. وقوله: «الناس تبع لقريش»، فيحتمل أنَّه بذلك أنَّهم تبع لهم في الدِّين والعلم؛ لأنَّ منشأ الدين والعلم والشرف من قريش. وقوله: «قدِّموا قريشاً ولا تَقَدَّموها»، يحتمل أنَّه أراد بذلك التقديم والفضيلة والشرف؛ بسبب النسب من رسول الله ﷺ[1].

- أمَّا الاستدلال بالآية القرآنية؛ قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ ﴾ [سورة النساء: ٥٩]، في إبطال هذا الشرط، لا يستقيم من جهة أنَّ الآية من قبيل المطلق الذي يحمل على المقيَّد[2].

- وأمَّا استدلالهم بأحاديث الطاعة لوليِّ الأمر: «ولو كان عبداً حبشياً»، فالظاهر أنَّ هذه الآثار خُرِّجت مخرج الغالب والتمثيل؛ إيماءً بضرورة الانطواء تحت الإمام «ولو كان عبدا كأنَّ رأسه زبيبة»؛ لعظم المفاسد الناجمة عن عدم التنصيب، أو يمكن أن

---

(١) المرجع السابق، الآمدي: ١٨٠.

(٢) المرجع السابق، الطوفي: ٢/ ٦٣٥.

يكون القول: إنَّ الحبشيَّ قد يتغلَّب بقوة الحديد والنَّار، فيسوق هذه الأمَّة سوقاً إلى طاعته، والمسلمون قلَّة لا يملكون الدفاع عن أنفسهم، فعليهم أن يلتزموا إمامته؛ حتَّى لا يُبِيد خضراءَهم؛ إنْ هم قاموا لردِّه وخلعه، وهذه الحالة من الضرورات التي تبيح المحظورات، فما عن رضى كان الحمار مطيّتي؛ إذ من المعلوم بداهة أنَّ إمامة العبد لا تنعقد ابتداء، ولا يُقَرُّ عليها، وإنَّك لتجد بصيصاً من هذا المعنى في كلام الإمام سيف الدين الآمدي -رحمه الله- عندما يقول: «فليس فيها؛ أي أحاديث الطاعة، ما يدل على أنَّه أراد به الإمام، بل يحتمل أنَّه أراد السلطان، وليس كلُّ سلطان إماماً[1]».

فكأنّه يشير -رحمه الله- إلى إمامة الاضطرار، وإلى أنَّ الإمام: هو من استجمع كل الشرائط بما فيها النسب، والسلطان: هو من تخلَّفت فيه تلك الشروط، وتغلَّب بقوَّة صولجانه، وهو ما يعبَّر عنه بإمامة المفضول[2].

- أمَّا اعتمادهم على قول أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ﷺ لا يسلم من النقض، وبتقدير صحَّة الرواية عنه، فظاهر القول غير مراد، ولعلَّه أراد بذلك أنَّه كان لا يرتاب في تعيينه للإمامة[3]، بالإضافة إلى ذلك، فإنَّ قول الصحابي اختلف في العمل به[4]، فضلاً أن يُقدَّم على الإجماع المذكور.

---

(١) المرجع السابق، الآمدي: ١٨١.

(٢) جاء في أصول الدين: «يجب أن يكون الإمام أفضل أهل زمانه في شروط الإمامة ولا تنعقد الإمامة لأحد مع وجود من هو أفضل منه فيها، فإن عقدها قوم للمفضول كان المعقود له من الملوك دون الأئمة». أصول الدين، التميمي: ٢٩٣.

(٣) المرجع السابق، الآمدي: ١٨١.

(٤) المرجع السابق، الطوفي: ٣/ ١٨٥.

كما احتجوا بحديث : «استقيموا لقريش ما استقاموا لكم...»، والظاهر أنَّه لا يستقيم الاستدلال بهذا الحديث فيما ذكروه؛ لأنَّه نص في مسألة تقويم الأئمة إذا ما حادوا عن المحجَّة البيضاء، وهو لا يدل على إمامة غير القرشي؛ لأنَّ البيان النبوي يرشد إلى ضرورة طاعة ولي الأمر، إذا كان مستقيماً قلباً وقالباً، أمَّا إذا جانب الحق، قوَّمته السواعد والسيوف؛ إذ ليست القرشيَّة علَّة في عدم الخروج على من اتصف بها.

ولم يصرِّح الحديث لا منطوقاً، ولا مفهوماً، ولا إشارةً، بأنَّ عزل القرشيِّ يوجب تنصيب غير القرشيِّ، وعلى هذا التخريج يحمل حديث: «يا معشر قريش: إنَّكم أهل هذا الأمر، ما لم تعصوا الله، فإذا عصيتموه، بعث إليكم من يلحاكم كما يلحى هذا القضيب[1]»؛ أي أنَّ الإمامة لا تكون لغيركم، إلا إذا عصيتم الله، عندئذ سيبعث المولى - عزَّ وجل- من يقوِّم هذا الاعوجاج، ويعيدكم إلى الخيرية التي هي أصلٌ فيكم، قال رسول الله ﷺ: «لا يزال هذا الأمر في قريش، ما بقي منهم اثنان».

لقد قدمت قريش؛ لأنَّها أهل لكل فضيلة، وإنَّ النفس لتسكنُ لهذا الحيِّ منهم؛ لأنَّ لهم وصلة بالنبي ﷺ، إلا أنَّه قد تعرض لهذه الفطرة نزعات، وأهواء تذهب برونق تلك الحقيقة الذاتية، فتتلبس بالمعصية؛ لذلك أوجب النبي ﷺ تقويمهم.

---

(١) رواه أبو يعلى الموصلي في المسند: ١/ ٤٣٨، رقم: ٥٠٢٤، وقال الهيثمي: رواه أحمد في المسند ورجاله رجال الصحيح، ورجال الموصلي ثقات، انظر: مجمع الزوائد: ٥/ ٣٤٨، وأخرجه الحاكم في المستدرك: ٤/ ٥٠٤، عن ابن مسعود الأنصاري.

✓ **والحاصل:**

- فإنَّ مقاصد الإمامة توجب إماماً لحفظها وجوداً وعدماً.

- وأنَّ الإمام ذريعةٌ لتحصيل ذاك المراد، وهو ما يستوي فيه القرشي وغيره، وقد كان هذا القصد مؤهلاً في الاعتبار، لولا الإجماع المؤيد للقصد الظاهري.

- وأنَّ من أدلة ترجيح القصد الظاهري منهج تواتر النصوص مع الإجماع.

- وأنَّ هذا القصد المؤيد بالإجماع يجري مع تحقيق مقاصد الإمامة وجوداً وعدماً، فإن تأيدت به كليات الإمامة فبهِ، وإن تخلَّفت فالإمامة لغيره، وليس في ذلك ردٌّ لمجمع عليه، بل تفريق بين الإمامة الفاضلة، والإمامة المفضولة، فتكون الفاضلة حال اجتماع وصف القرشية مع الأغراض الكاملة للإمامة، وحال التعذر فنتوسل بغير القرشي على أن تكون إمامته إمامة اضطرار تُجوِّز تقديم المفضول على الفاضل ضرورةً، أصل ذلك حال انتفاء العدول والتوسل بأقلهم فسقاً.

- وفي اعتقادي إنَّ هذا التوجيه هو الجامع للإجماع، ومقاصد الإمامة.

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

المسألة الرابعة: حديث عسب الفحل

يرى الإمام مالك جواز استئجار الفحول للإنزاء مدة معلومة؛ تعويلاً على ما عليه عمل أهل المدينة، أمَّا استئجارها حتى العلوق، فذلك فاسد، ولا يجوز. وعلى هذا التأويل حمل مالك النهي الوارد في الحديث. قال في المدونة: «إنَّما جوَّزه مالك؛ لأنه ذكر أنَّه العمل عندهم، وأدرك النَّاس يجيزونه بينهم؛ فلذلك جوَّزه مالك[1]».

ومن أدلة المالكية في ترجيح العمل على الخبر، قياس استئجار الفحل للإنزاء على سائر المنافع[2].

ولم يجز ذلك أبو حنيفة، ولا الشافعي؛ تمسكاً بظاهر الحديث.

ومن أسباب الخلاف في هذا القدر ، تعارض عمل أهل المدينة مع الأخبار الآتية:

١- «نهى رسول الله ﷺ عن بيع ضِرَاب الحمل[3]».

٢- «نهى رسول الله ﷺ عن عسب الفحل[4]».

---

(١) ٤/ ٤٢٧.

(٢) انظر: إكمال المعلم: ٥/ ٤٤٢، بداية المجتهد:٢/ ١٦٩، تهذيب الفروق: ٤/ ٩.

(٣) رواه مسلم: كتاب المساقاة (٢٢)، باب: تحريم فضل بيه المياه (٨)، رقم (١٥٦٥)، ورواه النسائي: كتاب البيوع (٤٤)، باب: بيع ضراب الحمل(٩٤)، رقم (٤٦٨٤) عن جابر .

(٤) رواه البخاري: كتاب الإجارة، باب: عسب الفحل(٢١)، رقم (٣٢٤٩)، والترمذي: كتاب البيوع، رقم (١٢)، باب: ما جاء في كراهية عسب الفحل (٤٥)، رقم (١٢٧٣)، والنسائي: في البيوع (٤٤)، باب: بيع ضراب الحمل(٩٤)، رقم (٦٤٨٥).

مسالك تحصيل المراد؛ لرفع الخلاف:

من المقررات في هذا الباب مقام التعليل واللسان؛ حيث الاعتكاف على إبراز المقاصد الخاصة بالمنافع والأعيان، وجعلها حاكمةً على النزاع، وذلك على النحو الآتي:

أولاً: تجويز العارية: وهي هبة المنافع[1].

ومن أدلة الجواز:

- حديث أبي داود: «العارية مؤداة».
- وأنَّ النبي ﷺ استعار أدرعاً يوم حنين.

* وعلَّة الجواز: الرفقُ وحاجة النَّاس.

ثانياً: تجويز الإجارة: وهي بيع منفعة ما أمكن نقله، غير سفينة، ولا حيوان لا يعقل بعوض غير ناشئ عنها بعضه يتبعض بتبعيضها، أو هي تمليك المنفعة بعوض[2].

ومن أدلة المشروعية:

- قوله تعالى: ﴿ إِنِّيٓ أُرِيدُ أَنۡ أُنكِحَكَ إِحۡدَى ٱبۡنَتَيَّ هَٰتَيۡنِ عَلَىٰٓ أَن تَأۡجُرَنِي ثَمَٰنِيَ حِجَجٖۖ ﴾[سورة القصص:٢٧].
- ما أخرجه البخاري أنَّ رسول الله ﷺ قال: «ثلاثة أنا خصيمهم يوم القيامة»، وفيه: «رجل استأجر أجيراً فاستوفى عمله ولم يوفه أجره».

---

(١) انظر: المفيد في العبادات والمعاملات، للدكتور الأخضري: ٢٢٠.
(٢) انظر: المرجع نفسه: ١٩٠.

* وعلَّة الجواز: لأن الله تعالى إنما شرع العقود لحوائج العباد، وحاجتهم إلى الإجارة ماسة، فجوزت الإجارة، بخلاف القياس؛ لحاجة النّاس، ولو لم تشرع، لما وجد العبد لدفع هذه الحاجة من سبيل.

ثالثاً: تجويز العُمرى: وهي تمليك منفعة ذات مملوكة بلا عوض مدة حياة المعمَّر بصيغة، تدل على هبة المنفعة[1].

ودليل جوازها: ما جاء في صحيح البخاري عن أبي هريرة ﷺ، وصحيح مسلم عن جابر ﷺ: أن رسول الله ﷺ قال: «العمرى جائزة».

* وعلَّة الجواز: الرفق وحاجة النَّاس.

رابعاً: تجويز الهبة: وهي تمليك من له التبرع بلا عوض ذاتاً، تنقل شرعاً لأهل بصيغة، أو ما يدل عليها من قول أو فعل.

ودليل مشروعيتها:

- ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَٱفۡعَلُواْ ٱلۡخَيۡرَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ۩﴾[سورة الحج: ٧٧].

- وما جاء في الصحيحين عن أبي هريرة ﷺ، أنَّ رسول الله ﷺ قال: «يا نساء المسلمات: لا تحقرَّن جارة لجارتها، ولو فِرْسِنَ شاة».

* وعلَّة الجواز: الرفق بالمكلفين.

---

(١) المرجع السابق، الأخضري: ٢٣٠.

وعليه، فإنَّ المقصد الجامع لتلك العلل الإرفاق بالمكلفين في المنافع والأعيان، حيث ارتقت تلك العلل من التوصيف إلى كونها دليلاً على المراد دلالةً متواترةً.

ولتأكيد هذا القصد باللسان العربي فإنَّ العرب وضعت لأنواع الإرفاق أسماء مختلفة: العارية، الإجارة، والرقبى، العمرى، الإفقار، الإسكان ... .

وفي الأعيان: الهبة، الصدقة، المنحة، العرية، الوصية...، فاجتمع التعليل وعوائد العرب على تحرير هذا القصد، وكذا الشرع من حيث عدوله عن سنن القياس، وتكرس القواعد إلى تجويز ما أصله المنع؛ مراعاةً لحظوظ المكلفين، ومصالحهم.

وهو القصد الذي يرجح مذهب مالك في إجارة الفحول مع دفع الجهالة، باشتراط المدة المعلومة، وهو المرجح لتجويز قفيز الطحان، وبيع الدجاج الحي بالميزان.

✓ **والحاصل:** أنَّ هذا التوجيه ترجمة للقانون الذي انتخبه ابن عاشور -رحمه الله- في كتابه الرائد (مقاصد الشريعة)، حيث قال تأصيلاً وتمثيلاً لمسالك استخراج المقاصد:

«الطريق الأول: وهو أعظمها، استقراء الشريعة في تصرفاتها، وهو على نوعين: أعظمها استقراء الأحكام المعروفة عللها الآيل إلى استقراء تلك العلل المثبتة بطرق مسالك العلة، فإنَّ باستقراء العلل حصول العلم بمقاصد الشريعة بسهولة؛ لأنَّنا إذا استقرينا عللاً كثيرةً متماثلةً في كونها ضابطاً لحكمةٍ متحدة، أمكن أن نستخلص منها حكمةً واحدةً، فنجزم بأنها مقصدٌ شرعيٌ، كما يستنتج من استقراء الجزئيات تحصيل مفهومٍ كليٍّ، حسب قواعد المنطق، مثاله:

١- إنَّنا إذا علمنا علَّة النهي عن المزابنة الثابتة بمسلك الإيماء في قول رسول الله ﷺ في الحديث الصحيح، لما سأله عن بيع الثمر بالرُّطَب: «أينقص الرطب إذا جف؟ قال: نعم، قال: فلا إذن»، فحصل لنا أنَّ علَّة تحريم المزابنة هي الجهل بمقدار أحد العوضين، وهو الرطب منهما المبيع باليابس.

٢- إذا علمنا النهي عن بيع الجزاف بالمكيل، وعلمنا أنَّ علته جهل أحد العوضين بطريق استنباط العلَّة.

٣- وإذا علمنا عدم إباحة القيام بالغَبن، وعلمنا أنَّ علته نفي الخديعة بين الأمة؛ بنصِّ قول الرسول ﷺ للرجل الذي قال له: إني أخدع في البيوع، «إذا بعت فقل: لا خلابة».

إذا علمنا هذه العلل كلها، استخلصنا منها مقصداً واحداً؛ وهو **إبطال الغرر في المعاوضات**، فلم يبق خلافٌ في أنَّ كل تعاوض اشتمل على خطر، أو غرر في ثمن، أو مثمن، أو أجل، فهو تعاوض باطل[١]».

قلتُ: وهذا القانون انتخبه ابن عاشور من تبويبات المحدثين والفقهاء، ودونك ما أورده مالك في باب المزابنة والمحاقلة[٢]، والأبين منه ما وقتَّه في باب بيع الغرر[٣].

---

(١) مقاصد الشريعة، الطاهر بن عاشور: ٢٠.
(٢) الموطأ: كتاب البيوع، باب: ما جاء في المزابنة والمحاقلة.
(٣) كتاب البيوع من الموطأ.

وفي الأخير إليك هذا الجدول المبيِّن لطريقة تحصيل المقاصد:

أحكام المقاصد	نصوصها	عللها القريبة أو المتوسطة	مقاصدها	استثمارها
١ – تجويز العارية. ٢ – تجويز الإجارة. ٣– تجويز العمرى. ٤ – تجويز الهبة.	١ – حديث: «العارية مؤداة» ٢ – حديث: «أعطوا الأجير أجره...» وما في حكمه. ٣– حديث العُمرى جائزة. ٤ – قوله تعالى: ﴿وافعلوا الخير لعلكم تفلحون﴾	الرفق وحاجة النَّاس	الإرفاق بالمكلفين في المنافع والأعيان، وهو موافق لكلام العرب لأن العرب وضعت لأنواع الإرفاق الأسماء السابقة.	– تجويز قفيز الطحان. – تجويز بيع الدجاج الحي بالميزان.
١ – النهي عن المزابنة. ٢– النهي عن بيع الجزاف بالمكيل. ٣– النهي عن الخديعة.	١ – حديث: «أينقص الرطب إذا جف». ٢ – حديث النهي عن بيع الجزاف بالمكيل. ٣– حديث حبّان بن منقذ.	١ – الجهل بمقدار أحد العوضين. ٢ – الجهل بأحد العوضين. ٣– نفي الخديعة بين الأمة.	إبطال الغرر في المعاوضات.	كل تعاوض اشتمل على خطر أو غرر في ثمن أو مثمن أو أجل فهو تعاوض باطل.

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

خاتمة

ترددت كثيراً في بيان المسلك الذي أختم به تقصيد التحقيقات والمدارس، وراودتني في استيفاء أركان هذا البحث حقيقتان:

- تتجلى الحقيقة الأولى في العجز الذي أرهقني وأثقل كاهلي، وحال دون ارتقائي درجة الكمال النسبي المرتجى، فكم تمنيت أن يكون العمل جامعاً لكل شاردٍ وواردٍ: وأن لا يختلط فيه الخاثر بالزباد! وأن يكون نصيراً للموضوعية؛ راداً لأحكام الهوى والانتماءات؛ فمن أجل هذا الاعتبار، أردت للخاتمة أن تكون إظهاراً للمسائل التي لم أحط بها توصيفاً كاملاً، أو لم أحصل فيها مشارف القطع والبيان، مع الجزم بأنَّ ذلك لا يطعن في المنهج، والقانون الذي أعتمد في خدمة التراث، وتخليص الحقوق.

- وتتجلى الحقيقة الثانية في ذكر طائفة من تلك النبذ، والنظريات المتناثرة في المباحث والفصول المتقدمة، فآثرت الإعمال على الإهمال، فجمعت بين الأماني والحقائق، وذلك على مقتضى ما يأتي:

أولاً: أتمنى - إن بارك الله في العمر- أن أجتهد في توظيف ما تمَّ التنويه به تمثيلاً؛ لأستعرض به كل واردٍ في التراث، بل الارتقاء إلى تفسير الخطاب بعد ملامسة المراد بمسالكه؛ ليحمل على القصد المتشوف إليه. على معنى: أنَّ النظر قد تهيأ لامتطاء المقاصد على نهج الضبط، والتخريج، والتمحيص، وبلوغ المنتهى، حيث ثمرات الخطاب التي سيقت من أجلها الأحكام، ثمَّ العدول عن حياض المخالفين، والإقبال على أرباب الوفاق.

ثانياً: أتمنى تخصيص سلسلة لتراجم العلماء الأصولية والمنهجية، وجعل ذلك تقنيناً لمن ألقى السمع وهو شهيد، بل أن يستغرق ذلك كل مذهب اعتقادي، أو فقهي، أو أصولي .... .

ثالثاً: وأن أُفرِد بالبحث علم مقاصد الشريعة؛ تنظيراً وتنزيلاً، على الشكل الذي تمَّ إيراده في هذا البحث، ولكن بقراءة أخرى، وإعمال مغاير، حيث استوعب المباحث، والأبواب.

وأمَّا نتائج تهذيب مقاصد المحققين ومدارسهم، فتتمثل فيما يأتي:

١- تشوفت من خلال هذا العمل إلى إبراز أهمية التراث، من حيث الاستئناس، والاستدلال، والإعمال.

٢- وبذلت وسعاً في توصيف تأملات المدارس في الخطاب الشرعي، وأبرزت من خلال ذلك الموفَّقَ، والمجانبَ للصواب؛ محاولة منِّي لنقد الذات، بعد تجريدها من لباس العصمة الذي تلبست به أحياناً، وادعت منه حيناً آخر.

٣- وجعلت من مدرسة التمحيص، والإعمال، والاستثمار المنهج الرائد لكل تحقيق متجرد عن التقديس المنبوذ.

٤- وأظهرت تهافت مقولة: «ما ذا ترك الأول للآخر»، من خلال استعراض لتلكم الاستدراكات المعاصرة لأصول تقدمت تقدماً بيِّناً، من حيث الزمانُ، والمكانُ، وأنَّ المتأخر قادرٌ على أن يأتي بما لم تأت به الأوائل؛ فيحق للشافعي أن يكون أشعر من لبيد،

ولابن الشاط أن يكون أفقه من القرافي، ولابن عاشور أن يكون أعلم من الشاطبي، وللحاكم أن يكون أجمع من مسلم، والبخاري، وللذهبي أن يكون أدق من الحاكم .

٥- حاولت من خلال ما توفر تفريعاً من مدونات الأخضري أن أظهر الخلفية الأصولية لهذا الإمام؛ فاقتنصت اختيارات بظنية دلالة العام، والاعتبار بشهادة الأصول حال التعارض بين الأدلة الجزئية، وموقفه من إجماع أهل المدينة، والقياس، وقاعدة سدِّ الذرائع، وقاعدة المقاصد، وقواعد أخرى.

وكان المقصد من هذا العمل - بعد وجه الله تعالى - أن آخذَ نصيباً من أصول مدرسة تخريج الأصول والمناهج، وأن أرتقيَ بالنظر من مدرسة ضبط المتون إلى استنطاق القواعد، والمتعلقات؛ لأرتقيَ إلى مدرسة الإعمال والاستثمار.

٦- أعدت النظر في قاعدة الاستحسان وعمل أهل المدينة، على وجه التجديد في هذه الأصول بما ينسجم ومقاصد المؤلفين.

٧- جلبْت قاعدةَ كراهية التحديد من الفروع التراثية، ليكون ذلك نموذجاً رائداً لكل مستخرج للقواعد، والأصول من التراث، مع التنويه - قبل ذلك - بطرائق الاستدراك على من سبق من سلف هذه الأمة.

٨- خصَّصت مبحثاً لمقاصد الشريعة، وكان القصدُ منه بيانَ المنهج الأليق باستثمار الأصول، والكليات بعد تخريجها، وطلبت لذلك شواهد بالاعتبار.

وفي الختام: أعتذر لذوي الألباب عن التقصير الواقع في هذا الكتاب، فقلَّما يخلص مصنف من الهفوات والعثرات، وأسألهم بلسان التضرع والخشوع أن يُنظر بعين الرضا والصواب، فما كان من نقص كمّلوه، ومن خطأ أصلحوه.

والذي يشفع للعجز والتقصير: قول المزني -رحمه الله-: «قرأت كتاب الرسالة على الشافعي ثمانين مرَّةً، فما من مرَّة إلا وكان يقف على خطأ، فقال الشافعي: هيه، أبى الله أن يكون كتاباً صحيحاً غيرَ كتابه[1]».

وقول الإمام الشافعي -رحمه الله-: «إني صنَّفت هذه الكتب، ولم آلُ فيها الصواب، فلا بدَّ أن يوجد فيها ما يخالف فيها كتاب الله تعالى، وسنة رسوله ﷺ، قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [سورة النساء:٨٢]، فما وجدتم فيها مما يخالف كتاب الله، وسنة رسوله ﷺ، فإنِّي راجع إلى كتاب الله، وسنة رسوله[2].

أبو عبد الرحمن
الأخضر الأخضري

(١) كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام: ١/ ١٩.
(٢) المرجع نفسه.

فهرس المصادر والمراجع

القرآن الكريم

كتب السنة وشروحها، دار السلام الرياض، دار الفيحاء، دمشق سورية، الطبعة الأولى: ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

الألف

الأبيّ، محمد بن خليفة الوشتاني:

١- إكمال إكمال المعلم شرح صحيح مسلم: ضبط وتصحيح محمد سالم هاشم، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

الأخضري عبد الرحمن:

٢- مختصر الأخضري.

٣- هداية المتعبد السالك على مختصر الأخضري.

الأخضري، أبو عبد الرحمن:

٤- مناهج الفتيا والاستدلال بأخبار الآحاد، موقف القاضي عبد الوهاب المالكي من مناهج الاستدلال: مؤسسة علوم القرآن، بيروت، منار للنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

٥- المفيد في فقه العبادات والمعاملات: دار ابن كثير، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م.

٦- القنية؛ شرح نظم الفائق: تحت الطبع.

٧- الكليَّة والجزئية: تحت الطبع.

الأسنوي، جمال الدين عبد الرحيم:

٨- نهاية السول شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م.

الأعشى:

٩- ديوان الأعشى.

الآمدي، سيف الدين:

١٠- الإحكام في أصول الأحكام: تعليق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٨٧هـ/ ١٤٠٢م.

ابن أمير الحاج الحلبي:

١١- التقرير والتحبير على التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية: ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

الباء

الباجي، أبو الوليد بن خلف:

١٢- الحدود في الأصول: تحقيق: نزيه حمّاد، مؤسسة الزعبي للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٣م.

١٣- الإشارة: تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي عوض، مكتبة نزار مصطفى البار، مكة المكرمة، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

١٤- المنتقى شرح موطأ الإمام مالك: دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى: ١٣٣١هـ.

١٥- إحكام الفصول: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى: ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد:

١٦- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام: دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.

البدخشي، محمد بن الحسن:

١٧- مناهج العقول شرح منهاج الوصول في علم الأصول: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى: ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م.

البصري، أبو الحسن محمد بن علي بن الطيب المعتزلي:

١٨- المعتمد في أصول الفقه: ضبط: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى: ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

التاء

التفتازاني:

١٩- شرح التلويح: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، بدون ذكر رقم، وسنة الطبع.

التواتي، أبو القاسم بن محمد بن أحمد:

٢٠- الإسعاف بالطلب مختصر شرح المنهج المنتخب على قواعد المذهب مذهب الإمام مالك: الطبعة الأولى، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.

ابن تيمية، شهاب الدين أبو العباس الحنبلي:

٢١- المسودة في أصول الفقه، تحقيق وتعليق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، لبنان، بدون ذكر رقم، وسنة الطبع.

الثاء

الثعالبي، محمد بن الحسن الحجوي الفاسي:

٢٢- الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي: تعليق: عبد العزيز بن عبد الفتاح القارئ، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، الطبعة الأولى: ١٣٩٦هـ.

الجيم

الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي الحنفي:

٢٣- أحكام القرآن: تحقيق: البجاوي، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

الحاء

ابن الحاجب المالكي:

٢٤- جامع الأمهات: تحقيق: د.أبو عبد الرحمن الأخضر الأخضري، دار اليمامة، دمشق، الطبعة الأولى.

ابن حزم، أبو محمد علي بن احمد بن سعيد:

٢٥- الإحكام في أصول الأحكام: تحقيق: أحمد محمد شاكر، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

حسّان حلاق ومحمد منير سعد الدين:

٢٦- المناهج العملية في كتابة الرسائل.

حسن حبنكة الميداني:

٢٧- ضوابط المعرفة: دار القلم، دمشق، طبعة: ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م.

حساني مختار(تحقيق)

٢٨- نوازل مازونة: مخبر المخطوطات، جامعة الجزائر، الطبعة الأولى: ٢٠٠٤م.

الحصكفي، محمد علاء الدين بن علي الحنفي:

٢٩-إفاضة الأنوار على أصول المنار: تعليق: الشيخ محمد سعيد البرهاني، الطبعة الأولى: ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م، بدون ذكر دار الطبع.

الحطاب، أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الله عبد الرحمن المغربي:

٣٠- مواهب الجليل شرح مختصر خليل: دار الفكر، الطبعة الثانية: ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

الخاء

ابن الخطيب:

٣١- شرح معلقات التبريزي: دار الطباع، دار الأرقم ابن أبي الأرقم، بدون ذكر رقم، وسنة الطبع.

الدال

داماد أفندي، عبد الله بن الشيخ محمد بن سليمان:

٣٢- مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، بدون ذكر رقم، وسنة الطبع.

الدبوسي، أبو زيد عبيد الله عمر بن عيسى:

٣٣- تأسيس النظر: تحقيق: مصطفى محمد القباني الدمشقي، دار ابن زيدون، بيروت، ومكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

الدهلوي، ولي الله بن عبد الرحيم:

٣٤- حجة الله البالغة: دار التراث، القاهرة، الطبعة الأولى: ١٣٥٥هـ.

الرّاء

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين:

٣٥- المحصول في علم الأصول، تحقيق: جابر فيّاض العلواني، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

الرازي، محمد ابن أبي بكر عبد القادر:

٣٦- مختار الصحاح، دار اليمامة: دمشق، تحقيق: مصطفى ديب البغا، الطبعة الثانية: ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

الريسوني، أحمد:

٣٧- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الرابعة: ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

ابن رشد، أبو الوليد (الجد):

٣٨- البيان والتحصيل، والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة: تحقيق: أحمد الشرقاوي إقبال، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية: ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٨م.

ابن رشد، محمد القرطبي (الحفيد):

٣٩- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الفكر للطباعة والنشر، بدون ذكر رقم وسنة الطبع.

الرَّصاع، أبو عبد الله الأنصاري:

٤٠- شرح حدود ابن عرفة الموسوم بالهداية الكافية الشافية ليبيان حقائق الإمام ابن عرفة: تحقيق: أبو الأجفان، الطاهر المعموري، دار الغرب، الطبعة الأولى: ١٩٩٣م.

الزاي

الزبيدي، محمد مرتضى:

٤١- تاج العروس من جواهر القاموس: تحقيق: حسين نصاّر، مطبعة حكومة الكويت.

الزرقاني، محمد بن عبد الباقي:

٤٢- شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، بدون ذكر رقم، وسنة الطبع.

الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي:

٤٣- البحر المحيط: تحقيق: لجنة من علماء الأندلس، دار الكتبي، القاهرة، الطبعة الأولى: ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

زقلام، محمد فاتح:

٤٤- الأصول التي اشتهر انفراد إمام دار الهجرة بها: كلية الدعوة الإسلامية، الطبعة الأولى: ١٤٢٤هـ/ ١٩٩٦م.

أبو زهرة، محمد:

٤٥- أبو حنيفة؛ حياته وعصره، آراؤه الفقهية: دار الفكر العربي، القاهرة: ١٩٩١م، بدون ذكر رقم الطبعة.

٤٦- أصول الفقه: دار الفكر العربي، القاهرة. بدون ذكر رقم، وسنة الطبع.

السين

السبكي، علي بن عبد الكافي:

٤٧- الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي: تحقيق وتعليق: د.شعبان إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية: ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، بدون ذكر رقم الطبعة.

السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل:

٤٨- المبسوط: دار المعرفة، بيروت، لبنان: ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

ابن السكيت:

٤٩- إصلاح المنطق: تحقيق: أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة، بدون ذكر سنة الطبع.

السمرقندي، علاء الدين أبو بكر محمد بن أحمد:

٥٠- ميزان الأصول في نتائج العقول: تحقيق: محمد زكي عبد البر، مكتبة دار التراث، القاهرة. الطبعة الثانية: ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار:

٥١- قواطع الأدلة في أصول الفقه، تحقيق: د/ عبد الله بن حافظ بن أحمد الحكمي، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م. بدون ذكر دار الطبع.

ابن سيده، علي بن اسماعيل:

٥٢- المحكم والمحيط الأعظم في اللغة: تحقيق: د. مراد كامل، طبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، الطبعة الأولى: ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.

السيوطي، جلال عبد الرحمن:

٥٣- الشرح الصغير: دار الفكر، دمشق، سوريا، بدون ذكر رقم، وسنة الطبع.

٥٤- الإتقان في علوم القرآن: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت: ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م، بدون ذكر رقم الطبعة.

الشين

الشاشي، أبو العلي:

٥٥- أصول الشاشي: تحقيق: الشيخ خليل الميس، دار الكتاب العربي، بيروت: ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

الشاطبي، أبو اسحاق إبراهيم بن موسى:

٥٦- الموافقات في أصول الشريعة: تحقيق: عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٥٧- الاعتصام: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية: ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.

الشافعي، محمد بن إدريس:

٥٨- الرسالة: تحقيق: أحمد شاكر، دار الفكر: ١٣٠٩هـ، بدون ذكر رقم الطبعة.

٥٩- الأم: دار الفكر، بيروت: ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، بدون ذكر رقم الطبعة.

الشنقيطي:

٦٠- إبرام النقد لما قيل من أرجحية القبض: دار البشائر الإسلامية، الطبعة الثانية: ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.

الشوكاني، محمد بن علي:

٦١- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: دار الكتبي، القاهرة، الطبعة الأولى: ١٤٠٣هـ/ ١٩٩٩٢م.

الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي يوسف الفيروز آبادي:

٦٢- اللمع في أصول الفقه: تحقيق: محي الدين ديب مستو، ويوسف علي بديوي، دار الكلم الطيب، ودار ابن كثير، دمشق، بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

الطاء

الطوفي، نجم الدين:

٦٣- شرح مختصر الروضة: تحقيق: عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى: ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

٦٤- رسالة رعاية المصلحة: الطبعة الأولى: ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م، بدون ذكر دار الطبع.

ابن عابدين:

٦٥- شرح رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار في فقه الإمام أبي حنيفة النعمان: دار إحياء التراث العربي، دمشق، بدون ذكر رقم، وسنة الطبع.

ابن عاشور، محمد الطاهر:

٦٦- التحرير والتنوير: الدار التونسية: ١٩٨٤م، بدون ذكر رقم الطبع.

٦٧- حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح: مطبعة النهضة، تونس، الطبعة الأولى: ١٣٤١هـ.

٦٨- مقاصد الشريعة الإسلامية: مطبعة الاستقامة.

ابن عبد البر، أبو يوسف عبد الله:

٦٩- الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنّه الموطأ من معاني الرأي والآثار، وشرح ذلك كلّه بالإيجاز والاختصار: تحقيق: عبد المعطي أمين قلعه جي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى: ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

٧٠- جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله: دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثانية: ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

العز بن عبد السلام، أبو محمد عزّ الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلّمي:

٧١- قواعد الأحكام في مصالح الآنام: دار المعرفة، بيروت، لبنان.

علال الفاسي:

٧٢- مقاصد الشريعة ومكارمها: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الخامسة: ١٩٩٣.

الغين

الغزالي، أبو محمد بن محمد:

٧٣- شفاء الغليل: بدون ذكر تاريخ، ورقم، وسنة الطبع.

٧٤- المستصفى من علم الأصول وبذيله شرح فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه: دار صادر، المطبعة الأميرية البولاقية ببولاق، مصر المحمية، الطبعة الأولى: ١٣٢٢هـ.

٧٥- المستصفى: دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الثانية، بدون ذكر سنة الطبع.

٧٦- المنخول: دار الفكر، دمشق، الطبعة الثانية: ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

٧٧- إحياء علوم الدين: دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، بدون ذكر تاريخ، ورقم الطبع.

الفاء

الفرّاء، أبو يعلى محمد بن الحسن البغدادي الحنبلي:

٧٨- العدة في أصول الفقه. تحقيق: أحمد بن علي المباركي، الطبعة الأولى: ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م، بدون ذكر دار الطبع.

الفراهيدي، خليل أحمد:

٧٩- ترتيب كتاب العين: تحقيق: د.مهدي الخوارزمي، ود.إبراهيم السامرائي، تصحيح الأستاذ: أسعد الطيب، مطبعة باقري، قُم، الطبعة الأولى: ١٤١٤هـ.

القاف

القاضي البيضاوي:

٨٠- منهاج الوصول: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى: ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م.

القاضي عبد الوهاب:

٨١- المعونة: دار الفكر: ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م، بدون ذكر رقم الطبعة.

٨٢- الإشراف على مسائل الخلاف: بدون دار وسنة الطبع.

ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله المقدسي:

٨٣- المغني: تحقيق: د.محمد شرف الدين خطاب، د.السيد محمد السيد، والأستاذ سيد إبراهيم مخلوف، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى: ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.

القرافي، شهاب الدين أبو العباس الصنهاجي:

٨٤- شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول: تحقيق: عبد الرؤوف سعد، المكتبة الأزهرية للتراث: ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

٨٥- الفروق، وبأسفله حاشية عمدة المحققين سراج الدين أبو القاسم بن عبد الله

الأنصاري؛ المعروف بابن الشاط المسماة، إدرار الشروق على أنواء الفروق، وبهامش الكتابين تهذيب الفروق للحسيني.

٨٦- الأمنية في إدراك النية: تحقيق: د.أبو عبد الرحمن الأخضر الأخضري، دار اليمامة للطباعة، دمشق: ١٤١٤هـ/ ١٩٩٧م. بدون ذكر رقم الطبع.

٨٧- الذخيرة: تحقيق: أ. محمد أبو خبزة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى: ١٩٩٤.

ابن القصار، أبو الحسين علي بن عمر المالكي:

٨٨- المقدمة في الأصول: قرأها وعلّق عليها: أ. محمد بن الحسين السليماني، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى: ١٩٩٦.

الكاف

الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن سعود:

٨٩- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: تحقيق: محمد درويش، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى: ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

الميم

مالك:

٩٠- الموطأ: دار إحياء التراث العربي، بيروت: ١٩٨٥م، بدون ذكر رقم الطبع.

٩١- المدونة: دار الفكر، بدون ذكر رقم، وتاريخ الطبع.

مجمع اللغة العربية:

٩٢- المعجم الوسيط: الطبعة الثالثة، بدون ذكر دار، وسنة الطبع.

المحاسبي:

٩٣- مختصر منهاج القاصدين: مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت: ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م، بدون ذكر رقم الطبع.

٩٤- المراكز الأولى من كتاب الموطأ: بتحقيق: فؤاد عبد الباقي، بدون ذكر رقم، ودار، وسنة الطبع.

المشاط، حسن بن محمد:

٩٥- الجواهر الثمينة في بيان أدلة عالم المدينة: دراسة وتحقيق: د: عبد الوهاب بن إبراهيم أبو سليمان، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية: ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.

مصطفى سعيد الخن:

٩٦- أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاْء: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية: ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

ابن منظور، جمال الدين:

٩٧- لسان العرب: تصحيح: أمين محمد عبد الوهاب، محمد الصادق العبيدي، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى: ١٤١٦هـ/ ١٩٨٥م.

النون

ابن نجيم، زيد الدين بن إبراهيم:

٩٨- الأشباه والنظائر: تحقيق: محمد مطيع الحافظ، دار الفكر، الطبعة الأولى: ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

أبو النور زهير:

٩٩- أصول الفقه، المكتبة الأزهرية للتراث: ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م، بدون ذكر رقم الطبع.

النووي:

١٠٠- فتح شرح الأربعين.

الياء

ابن يوسف الجابردي:

١٠١- السراج الوهاج: دار المعارج الدولية للنشر، الطبعة الثانية: ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.

فهرس المواضيع

مقدمة..... ٥

الباب الأول: مقاصد تحقيق التراث.....١١

أولاً: مقاصد النظر إلى التراث..... ١٥

ثانياً: مقاصد المحققين.....١٧

الباب الثاني: مدارس تحقيق التراث..... ١٩

المدرسة الأولى: مدرسة ضبط المتون..... ٢٥

المدرسة الثانية: مدرسة تخريج الأصول والمناهج من الفروع.....٣١

أولاً: تخريج الأصول من الفروع.....٣٣

- **النموذج الأول**: إثبات أصل الاستصلاح.....٣٧

المسألة الأولى: في حكم النكاح ٣٧

المسألة الثانية: في خيار الفقد.....٣٨

المسألة الثالثة: حكم طلاق القاضي إذا أبى الزوج الفيئ أو الطلاق ٣٨

المسألة الرابعة: حبس المدين مدعي الإفلاس.....٣٩

- **النموذج الثاني**: إثبات سد الذرائع.....٤١

المسألة الأولى: حكم طلاق المريض مرض الموت..... ٤١

المسألة الثانية: حكم شراء طعام ممن اشتراه بثمن إلى أجل معلوم..... ٤١

المسألة الثالثة: في حكم المراطلة..... ٤٢

- **النموذج الثالث**: تحصيل أصل عام من بيوع الشروط والثنيا..... ٤٣
ثانياً: تحصيل المناهج من الفروع.....٤٥
- **النموذج الأول**: قواعد وأصول منتخبة من مدونات الأخضري.....٥١
المسألة الأولى: الاختيارات الأصولية للأخضري..... ٥٢
دلالة العموم..... ٥٢
موقف الأخضري من العموم ودلالته..... ٥٦
موقف الأخضري من إجماع أهل المدينة..... ٥٨
موقف الأخضري من تعارض القياس مع الخبر..... ٦٠
موقف الأخضري من قاعدة سد الذرائع..... ٦٣
مقاصد الشريعة وموقف الأخضري منها..... ٦٤
المسألة الثانية: القواعد المنتخبة من مدونات الأخضري..... ٧٢
قاعدة المقاصد وأثرها في الترجيح..... ٧٢
قاعدة المباني والمعاني في قسم العبادات والمعاملات..... ٧٤
قاعدة الأدب وقاعدة الامتثال..... ٧٥
قاعدة التدوين على مقتضى القصد الأول.....٧٦
- **النموذج الثاني**: أصول ونكت من مدرسة مازونة..... ٧٩
المسألة الأولى: منهج فقهاء مازونة في الفتيا والاستدلال..... ٧٩
- المنهج العام في عرض الفتوى..... ٨٠

أولاً: اعتماد أسلوب الفنقلة في الفتيا..... ٨٠
ثانياً: عرض الفتاوى بطريق الألغاز..... ٨١
ثالثاً: التعويل على المناظرات الفقهية في الافتاء..... ٨٢
- الاستدلال في مدرسة مازونة..... ٨٣
أولاً: الاستدلال على نهج الأقيسة المنطقية والفقهية..... ٨٣
ثانياً: رفع الجزئيات إلى الكليات لرفع الخلاف ٨٤
ثالثاً: الحكم على الكليات بعدم الاطراد واعتماد ذلك في الفتوى ٨٥
رابعاً: التمييز بين الحقائق اللغوية، والاصطلاحية في الإفتاء ٨٦
خامساً: جمع الفروع تحت مقصد واحد ٨٧
- المنهج العام في استدلالات الشيخ المغيلي المازوني..... ٨٧
المسألة الثانية: أصول الفتيا وقواعدها من فقه مدرسة مازونة..... ٨٨
- القواعد الأصولية والفقهية وعلاقتها بالافتاء في مدرسة مازونة..... ٩٠
- القاعدة الأولى: إعطاء المعدوم حكم الموجود ٩٠
- القاعدة الثانية: قاعدة الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط..... ٩١
- القاعدة الثالثة: لا يقع الشرع إلا على الغالب دون الشاذ النادر..... ٩٣
- القاعدة الرابعة: ترك الاستفصال في حكايات الأحوال ٩٤
- طرق رفع الخلاف حال التعارض..... ٩٦
أولاً: الموازنة بين مراتب الأحكام وطرق رفع الخلاف فيها..... ٩٦

ثانياً: تخصيص العلل الشرعية..... ..٩٧
ثالثاً: تخصيص عموم الأخبار بالمصالح..... ٩٩
رابعاً: رفع مفهوم النّص الذي يكون مقصودا بالنّص ١٠٠
- التعويل في الإفتاء على مقاصد الشريعة..... ١٠١
أولاً: مقاصد الحث على نكاح الأبكار..... ١٠٢
ثانياً: الإفتاء على مقتضى درء الفساد..... ١٠٣
ثالثاً: الكشف عن المقصود بتتبع روايات الحديث..... ١٠٤
- **النموذج الثالث**: قاعدة الاحتياط ضبطاً وتنزيلاً..... ١٠٧
المسألة الأولى: الحقيقة اللغوية والاصطلاحية للورع والعلاقة بينهما..... ١٠٧
- الحقيقة اللغوية للورع..... ١٠٧
- الحقيقة الاصطلاحية للورع ١٠٨
- العلاقة بين الحقيقة اللغوية والاصطلاحية..... ١٠٩
المسألة الثانية: الأصل التشريعي لقاعدة الورع.....١٠٩
- مثارات عدم الترجيح في موضع الاشتباه، وهي أربعة..... ١١٠
المثار الأول: الشك في السبب المحلل والمحرم وأقسامه أربعة..... ١١٠
١- وقوع الشك في المحلل بعد العلم بالتحريم.... ..... ١١٠
٢- وقوع الشك في المحرم بعد العلم بالحل ١١١
٣- طريان المحلل بظن غالب بعد العلم بالتحريم ١١٢

٤- طريان المحرم بظن غالب وسبب معتبر شرعا بعد حل معلوم..... ١١٣
المثار الثاني: شك منشؤه الاختلاط وهو ثلاثة أقسام ١١٤
١- استبهام العين بعدد محدود.....١١٤
٢- اختلاط حرام محدود بحلال غير محدود.....١١٥
٣- اختلاط حرام غير محدود بحلال محدود.....١١٥
المثار الثالث: اتصال المعصية بالسبب المحلل ١١٦
المثار الرابع: الاختلاف في الأدلة ١١٩
١- تعارض أدلة الشرع ١١٩
٢- تعارض عمومين من السنة ١٢٠
٣- تعارض قياسين..... ١٢١
٤- تعارض قياس وعموم ١٢٢
المسألة الثالثة: علاقة الورع بالخروج عن خلاف العلماء ١٢٥
مدركات المنكرين للعلاقة بين الورع والخروج عن خلاف العلماء ١٢٥
القول الموجز في رد تلك الإشكالات ١٢٦
المسألة الرابعة: علاقة الورع بمراعاة الخلاف ١٣٠
المسألة الخامسة: علاقة الورع بقاعدة سد الذرائع ١٣١
المسألة السادسة: علاقة الورع بالمباحات ١٣٤
المسألة السابعة: علاقة الورع بالزهد ١٣٧

المسألة الثامنة: الغلو في قاعدة الورع «ورع المتنطعين»..... ١٣٨
النموذج الرابع: قاعدة كراهية الحد في الأشياء ومقاصدها..... ١٤١
المسألة الأولى: القصد إلى قاعدة كراهية التحديد ١٤٢
المسألة الثانية: علاقة القاعدة بخاصية القصد والتحديد..... ١٤٣
المسألة الثالثة: أسباب كراهية التحديد ومقاصدها.....١٤٧
١- عدم ورود السمع ١٤٧
٢- الاكتفاء بتحصيل الغايات والمقاصد..... ١٤٨
٣- اختلاف الديار والأزمنة والأحوال ١٥٠
٤- عدم الانضباط ١٥٢
٥- تعلق الأحكام بمقام السياسة الشرعية. ١٥٣
٦- عسر التحديد ١٥٤
٧- اضطراب الروايات ١٥٤
٨- تعارض المصلحة والمفسدة.....١٥٥
المسألة الرابعة: أدلة مشروعية قاعدة كراهية الحد في الأشياء ١٥٦
أولاً: المنهج التشريعي العام والخاص ١٥٦
ثانياً: ظواهر القرآن.....١٥٧
ثالثاً: قواعد الاحتياط والورع ١٥٧
المدرسة الثالثة: مدرسة تمحيص الأصول..... ١٥٩

النموذج الأول: استدراكات ابن الشاط على الإمام القرافي ١٦٥
١- الحقائق اللغوية ١٦٦
٢- الحقائق الاصطلاحية وفساد حدودها.....١٦٧
٣- التعقيب على استدلالات القرافي ومآخذ الخلاف ١٦٩
- الحكم على القياس بالفساد ١٦٩
- دفع الاستدلال على جواز الدعاء على الظالم ١٧٠
- دفع مستند الإجماع في مسألة تكفير من نسب الله تعالى إلى الجور..... ١٧٠
- دفع النتائج لتهافت المقدمات ١٧١
- دفع المدلول لانتفاء الدليل أو الرد بدعوى التحكم في المسائل التالية:..... ١٧٢
المسألة الأولى:في الفرق بين قاعدة المكفرات وقاعدة أسباب المثوبات. ١٧٢
المسألة الثانية: في الفرق بين قاعدة ما هو محرم من الدعاء وليس بكفر ١٧٣
- الموافقة في الحكم والمخالفة في المناط.. ..... ١٧٥
- تصحيح منشأ الخلاف في الفرق بين الشهادة والرواية..... ١٧٥
٤- تقييد المطلقات ١٧٦
٥- توجيه المنقول ١٧٨
٦- تهذيب المسائل والتهوين من الترجيحات ١٨١
المسألة الأولى: تهذيب الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ١٨١
المسألة الثانية: التهوين من ترجيحات الإمام..... ١٨٢

٧- دفع المصطلحات الموهمة وفروقها..... ١٨٢
- **النموذج الثاني**: استدراكات ابن عاشور على تنقيح القرافي..... ١٨٥
١- مقالات التأييد.....١٨٦
٢- تقييد مطلقات القرافي.....١٨٧
٣- الاستدراك برفع الأقوال إلى أصحابها.....١٨٨
٤- بيان لمخالفات صريحة لأصول أصحاب الفنون الأخرى ١٨٩
٥- الاستدراك بدفع مقالات القرافي ١٨٩
٦- اجتهاده في حل الإشكالات التي أوردها القرافي ١٩١
٧- بيان مقاصد الأحكام والمسائل.....١٩١
- **النموذج الثالث**: الاستدراك على قاعدة الاستحسان ١٩٣
١- الحقيقة اللغوية.....١٩٣
٢- الحقيقة الاصطلاحية.....١٩٣
٣- مذاهب الأصوليين في الاستحسان ١٩٥
مدرسة المانعين.....١٩٥
مدرسة القائلين..... ١٩٩
٤- التحقيق العلمي لمسمى الاستحسان ٢٠٢
٥- حقيقة الاستحسان عند الأئمة وبيان الحقيقة الراجحة.....٢٠٥
١- الاستحسان عند الحنفية:.....٢٠٥

٢- الاستحسان عند المالكية:..... ٢١٨

٣- تحقيق ابن عاشور ٢٢١

- **النموذج الرابع**: إجماع أهل المدينة.....٢٢٧

- متعلقات المالكية..... ٢٢٨

- التحقيق في تلك المتعلقات.....٢٣١

- تحقيقات الأصوليين من المالكية.....٢٣٦

- **النموذج الخامس**: قاعدة المصلحة ضبطاً وتنزيلاً ٢٤٥

-توطئة في فلسفة التشريع.....٢٤٦

-ملخص نظرية المصلحة عند الإمام الطوفي.....٢٤٨

المدرسة الرابعة: مدرسة استثمار الأصول.....٢٥١

أولاً: استثمار مقاصد الشريعة في تفسير النصوص (الجانب النظري).....٢٥٧

حقيقة المقاصد.....٢٦١

المحور الأول: اللسان العربي.....٢٦٣

المحور الثاني: التعليل وفلسفة التواطأ.....٢٦٧

المحور الثالث: قاعدة البيئة والمقام ٢٧١

ثانياً:استثمار مقاصد الشريعة في تفسير النصوص(الجانب العملي).....٢٧٧

المسألة الأولى: حديث لعن الواصلة والواشمة.....٢٨١

- النصوص النبوية.....٢٨١
- تحديد المقاصد المحتملة وحصرها مع أحكامها ٢٨٢
- التحقيق في بيان القصد المراد وفق نظرية المقام والبيئة ٢٨٤
-الاستدلال على المقصود بقاعدة المناسبات بين الفصول والكتب.....٢٨٦
المسألة الثانية: حديث سفر المرأة.....٢٩١
- النصوص النبوية ٢٩١
- أحكام من التراث ومقاصد الحديث ٢٩٢
- علة النهي عن تغريب المرأة الزانية على القول به..... ٢٩٦
- من مؤيدات القصد المعنوي..... ٢٩٨
المسألة الثالثة: حديث القرشية ٣٠١
- أقوال المذاهب وأدلتهم.....٣٠١
- تحديد المقاصد المحتملة.....٣٠٥
المسألة الرابعة: حديث عسب الفحل.....٣١١
خاتمة ٣١٧
قائمة المصادر والمراجع ٣٢١
فهرس المواضيع.....٣٣٩